

المطلب العاشر

من

العلم اللاهوتي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "بأثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو الفلسفة الإسلامية

تأليف

الامام فخر الدين الرازي

القرن الخامس هـ

تحقيق

الدكتور أحمد حمادي السقا

الجزء السابع

في الأرواح العالية والسكافة
(النفس)

الناشر

دار الكتب العلمية

المطالع النبوي
من
العلماء الأفاضل

جميع الحقوق محفوظة
لدار الكتب العربي
بيروت

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الكتب العربي

الرملة البيضاء - طكارت ستر - الطابق الرابع تلفون: ٨٠٥٤٧٨/٨٠٠٨١١/٨٠٠٨٣٢

تلکس: ١٠١٢٩ L.E كتاب برقيا: الكتاب ص.ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

**المقالة الأولى
في
المقدمات**

الفصل الأول
في
تفصيل مذاهب الناس فيها

اعلم^(١) : أن المرجود . إما أن يكون واجباً لذاته ، وإما أن يكون ممكناً لذاته . أما الواجب لذاته فهو الله جل جلاله . وأطبق المحققون على أنه يجب أن يكون ، لا متحيزاً ، ولا حالاً في المتحيز . وأما الممكن لذاته . فإما أن يكون قائماً بالنفس ، وإما أن يكون قائماً بالغير . والقائم بالنفس . إما أن يكون متحيزاً ، وإما أن لا يكون متحيزاً . والقائم بالغير . إما أن يكون قائماً بالمتحيز ، وإما أن يكون قائماً بغير المتحيز . فهذه أقسام أربعة .

فأما الذوات المتحيزة والصفات القائمة ، فهي معلومة الثبوت . وأما الذوات التي لا تكون متحيزة فهي المسماة في اصطلاح الفلاسفة بالفارقات ، وفي اصطلاح قوم آخرين بالأرواح . وهي على قسمين . لأن هذه الذوات . إما أن يقال : كما أنها ليست أجساماً ، ولا حالة في الأجسام ، فكذلك ليست متعلقة بالأجسام على سبيل التصرف والتدبير [وإما أن يقال : إنها متعلقة بالأجسام على سبيل التصرف والتدبير^(٢)] والأول تسميها الفلاسفة بالعقول المجردة .

(١) بعد فراغ المؤلف من الجزء السادس كتب هكذا : وبسم الله الرحمن الرحيم . وبه تقي . الكتاب السابع في الأرواح العالية والساكنة . وفيه مقالات . المقالة الأولى في المقدمات . وفيها فصول . الفصل الأول : في تفصيل مذاهب الناس فيها . اعلم أن الموجود . . . الخ .

(٢) سقط (م) .

ومعها بحث . فإن عدم تعلقها بالأجسام على سبيل التدبير والتصرف ،
 يحتمل أن يكون لكمالات ذواتها ، واستقلالها عن الالتفات إلى الأجسام ،
 ويحتمل أن يكون لضعفها في ذواتها وعدم اقتدارها على التصرف في شيء من
 الأجسام . فهذا بحسب القسمة محتمل . ومن الذي أحاط عقله بجميع ملك
 الله وملكوته ؟ وإلى هذا القسم الإشارة في الكتاب الإلهي ، حيث قال : ﴿ وكـم
 من ملك في السموات ، لا تنبي شفاعتهم شيئاً ﴾ (١) .

وأما القسم الثاني . فهو الجواهر التي تكون مجردة في ذواتها عن الجسمية .
 والحلول في الجسمية . إلا أنها متعلقة بالأجسام على سبيل التدبير والتصرف .
 وهذا القسم ينقسم إلى قسمين لأنها إما أن تكون مديرة للأجسام الفلكية ، أو
 الأجسام العنصرية . ولما ثبت بالدليل [أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية
 له ، ولم يثبت بالدليل (٢)] أن العالم واحد ، بل ثبت أنه لا يمتنع وجود عوالم غير
 هذا العالم . ويتقدير ثبوتها ، فيحصل هناك من زمر الأرواح المقدسة ، ما لا
 يعلمها [إلا الله تعالى ، ولا يعلمها (٣)] البشر البتة .

إلا أن البحث عن تلك الأحوال غير ممكن . فلهذا السبب اقتضرت
 العقول على البحث عن الأرواح المديرة للأجسام الفلكية ، أو الأرواح المديرة
 للأجسام العنصرية .

أما الأرواح المديرة للأجسام الفلكية . فالأظهر أن الأفلاك تكون لها
 كالأبدان ، والكواكب لها كالقلوب ، والخطوط الشعاعية الفائضة من أجرام
 الكواكب [النيرة (٤)] جارية مجرى الأجسام اللطيفة النورانية ، الفائضة من

(١) النجم ٢٦ وفي تفسير الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي رحمه الله في تفسير هذه الآية : وهذا
 توبيخ من الله تعالى لمن عبد الملائكة والأصنام . وزعم : أن ذلك بقوله إلى الله تعالى . فأعلم أن
 الملائكة مع كثرة عبادتها وكرامتهم على الله لا تشفع إلا لمن آمن وأذن أن يشفع له . قال الأخفش :
 الملك واحد ، ومعناه جمع ، وهو كقول تعالى : ﴿ فإنا منكم من أخص منه حاجزين ﴾ وقيل : إنما
 ذكر ملكاً واحداً . لأن دكم تدل على الجمع .

(٢) سقط (م) .

(٣) سقط (ط ، ل) .

(٤) من (ل) .

القلب والدماغ ، الواصلة إلى سائر الأعضاء . ثم كما أن لكل بدن : نفساً واحدة ، إلا أنه يفيض عنها في كل جزء من أجزاء البدن : قوة مدبرة لذلك الجزء ، فكذلك لا يبعد أن يفيض من النفس الكلية التي للفلك : نفوس غصوصة ، كل واحد منها يكون متعلقاً بجزء معين من أجزاء الفلك ، وبجانب مخصوص من جوانبه .

وأما النفوس السفلية : فقد اتفق الأكثرون على أن النفوس الناطقة البشرية : جواهر مجردة عن الجسمية ، وعن الحلول في الجسم ، إلا أنها متعلقة بهذه الأبدان على سبيل التدبير والتصرف .

وأما نفوس سائر الحيوانات : فالأكثرون زعموا : أنها قوى جسمانية ، وليست جواهر مجردة . منهم من زعم : أنها من الجواهر المجردة . وهؤلاء قسمان :

الأول : القائلون بالتناسخ ، وهم الذين زعموا : أن أرواح البهائم [والسباع^(١)] كانت أرواحاً بشرية ، إلا أنها بعد مفارقة الأبدان الإنسانية ، صارت متعلقة بأبدان البهائم والسباع .

والفرقة الثانية : الذين ينكرون التناسخ ، ويصرحون مع هذا : أن نفوس السباع والبهائم ، سائر الحيوانات : نفوس مجردة عن الجسمية ، والحلول في الجسمية . فهذا هو الكلام في نفوس الحيوانات .

واختلف الناس في الجن والشياطين . وليس للمتأخرين من الفلاسفة في هذا الباب : كلام مقنع ، إلا أن الأكثرين من الأنبياء والرسل - عليهم السلام - أثبتوها ، وجزموا بوجودها .

وحاصل القول فيها :

أنهم زعموا : أن الأرواح على قسمين : أرواح فلكية . وأرواح سفلية .

(١) سقط (ط ، ل) .

أما الأرواح الفلكية : فهم الملائكة ، وهم معصومون عن الشرور والنفائض
وأما الأرواح السفلية ، فهم فريقان :

أحدهما : الأرواح الطاهرة الخيرة ، النقية عن العقائد الذميمة ، والأفعال
الرديئة . وهم مؤمنوا الجن .

والثاني : الأرواح الخبيثة الشريرة المزدنية . قالوا : ولهم رئيس ، هو
أقراهم قوة ، وأتمهم قدرة . وهو المسمى « إبليس » والباقيون أتباعه ، وهو مع
جنده ، في مقابلة [جند الملائكة . وأما المجوس : فقد بالغوا ، وزعموا : أنه
أعني « إبليس » في مقابلة^(١)] « الله » تعالى وملائكته^(٢) فكل ما يحصل في العالم
من الخيرات والراحات ، فهو من الله تعالى ، والملائكة . وكل ما يحصل في
العالم من الآلام والأفات والمكروهات فهو من إبليس والشياطين .

ثم القائلون [بوجود هذا^(٣)] النوع من الأرواح ، فريقان : منهم من
زعم : أنها أرواح فلكية ، إلا أن كل واحد منها يدبر لقسم من أقسام هذا
العالم ، فهنا^(٤) أرواح مديرة [للجيال ، وأرواح مديرة^(٥)] للبحار ، وأرواح
مديرة للمفاوز ، وأرواح مديرة للعمارات . وهذا القسم أيضاً : أقسام .
فبعضها مديرة لأحوال الأمطار ، وبعضها للزروع ، وبعضها للحروب . وقال
الآخرون : بل هذه الأرواح ، المديرة لهذه الأشياء ، لا يبعد أن يكون تعلقها
الأول ، بجزء من أجزاء كرة الأثير .

واعلم : أن ههنا نوعاً^(٦) آخر من الأرواح ، قال بإثباته جمهور الأنبياء ،
وأقر به أصحاب الفلسفات ، وذلك لأنه جاء في الكلمات المروية عن النبي
ﷺ ، أنه كان يقول : « جاءني ملك البحار ، وملك الجبال ، وملك الأمطار ،

(١) سلط (م) .

(٢) ومنازعته (طا) ، (ل) .

(٣) ليسوا نوعاً مستقلاً ، بل هم من الملائكة .

(٤) بهذا (م) .

(٥) فبعض الأرواح (م) .

(٦) من (ل) .

وملك الأرزاق ، وملائكة الحرب : بهذا كلام الله رسول الله ﷺ . وأقر به .
وجهور أصحاب الطلسمات يشنون هذا السور من الأرواح ، ويقرر به ،
موجب البحث عن وجود هذا النوع .

تلك الحرارة تشبه الحرارة الغريزية (فإذا كانت الحرارة الغريزية^(١)) التي
في القلب مع قلنها ، لم تحل من نفس تدبرها ، وتتعلق بها ، فالحرارة للطيفة
الموجودة تحت تلك القمر ، كيف يمكن حلها عن نفوس تتعلق بها وتدبرها ؟
رسم من قال : لا يمنع أيضاً تعلق الأرواح الكثيرة [بها^(٢)] ، و [وكرة
لسيم ، وكرة الزمهرير . فلما نشاهد أن أجسام التي تكثر فيها الشلوج ، قد
تولد فيها ديدان عظيمة ، تشبه زقاقاً رقيقة مملوءة من الماء العذب البارد ، فإذا
لم يمنع تعلق الأرواح بها ، فكذلك لا يمنع تعلق الأرواح بهذه الكرات . فهذا
تفصيل الكلام في هذا الباب

والحاصل : أن مراتب الفلوات عند الفلاسفة المتأخرين كـ « أبي نصر
الفارابي » و « أبي علي بن سينا » أربعة . فأعلاها وأشرفها . واجب الوجود
بذاته ، ثم العقول ، ثم النفوس السماوية ، ثم النفوس البشرية ولا يعترفون
بالجن والشياطين . وأما أرباب الملل والنحل ، وأصحاب الطلسمات فإنهم
يشنون الجن والشياطين ، ومئات الأقسام والله أعلم

(١) من (ل)

(٢) من (م)

الفصل الثاني

فهي

ذكر شرح آخر في تقسيم الوجودات

اعلم . أن الموجودات بحسب القسمة العقلية ، على أربعة أقسام : لأنها إما أن تؤثر^(١) ولا تتأثر ، بوجه من الوجوه . وإما أن تقبل الأثر ، ولا تمكثه ن يؤثر السنة . وإما أن تؤثر وتتأثر معاً . وإما أن لا تؤثر ولا تتأثر السنة . فهذه أقسام أربعة ، لا مزيد عليها .

أما انقسم الثاني . وهو الذي يؤثر ولا يتأثر البتة ، فهو الله سبحانه وتعالى والدليل عليه أنه واجب الوجود لذاته ، وكل ما كن واجباً لذاته^(٢) كان واجب الوجود في جميع صفاته السلبية^(٣) والشرعية . والدليل عليه . أن ذاته المحصورة ، إن كانت كافية في حصول ذلك الإيجاب ، أو ذلك السلب ، يلزم أن يدوم ذلك الإيجاب . وذلك السلب بدوام ذاته . فحينئذ يمتنع وقوع التغير في شيء من صفاته ، وإن لم تكن ذاته كافية في حصول ذلك الإيجاب وذلك السلب ، فحينئذ يوقف حصول ذلك الإيجاب ، وذلك السلب [على اعتبار حال العبر ، ولا شك أن موته موقوفة على حصول ذلك الإيجاب أو ذلك السلب^(٤)] والموقوف على الموقوف على العبر . موقوف على العبر [والموقوف

(١) تكون مؤثر ، (م)

(٢) واجب الوجود لذاته (م ، ط)

(٣) السلبية الإضافية والشرعية (م ، ط)

(٤) من (ط ، ل)

على الغير^(١)] : يمكن لذاته [فواجب الوجود لذاته ، يمكن الوجود لذاته^(٢)]
هذا حلف فثبت أن الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، وواجب
الوجود في كل صفاته الإيجابية [والسلبية^(٣)] وكل ما كان كذلك ، فهو لا
يقبل الأثر من الغير البتة .

وأما بيان أنه مؤثر في غيره ، فهو أنه ثبت أن كل ما عدا الموجود
الواحد الواجب ، فإنه يمكن لذاته ، وكل يمكن لذاته ، فإنه لا يوجد إلا بإيجاد
الواجب لذاته إما بواسطة أو عبر واسطة فثبت أن الحق سبحانه وتعالى
مؤثر في كل ما سواه ، وأنه لا يقبل الأثر البتة عن شيء مما سواه فهو من
حيث أنه مستقل في وجوده ، وفي جميع صفاته الثبوتية والسلبية . قائم بنفسه .
ومن حيث إن كل ما سواه [قائم به^(٤)] فإنه يوجد بإيجاده . وإن ما يتقوم
بتقويه ، فهو مقوم بغيره . والكامل في كونه قائماً بذاته ، مقوماً لغيره . هو الله
القيوم فواجب الوجود . هو القيوم الحق . فلهذا السرف قال في الكتاب
الإلهي ﴿ الله لا إله إلا هو ، الحي القيوم^(٥) ﴾

وأما القسم الثاني وهو الموجود الذي يتأثر ولا يؤثر فهو « الميولي » وقد
عرفت في كتاب « اهيولي » أن هيولي العلم الحسمي ، هي الأجراء التي لا
تنجراً وعند الفلاسفة . هيولى عالم الأجسام [موجود^(٦)] ليس بمنجى ،
وصورها هي الحجمية والتحير .

إذا عرفت هذا فنقول : تلك الأجراء من حيث هي هي ، ليست حارة
ولا باردة ، ولا رطبة ولا يابسة ، ولا مجتمعة ولا متفرقة ، بل هي قابلة عنه

(١) سقط (ط) ، (ل)

(٢) سقط (م)

(٣) سقط (ط) ، (ل)

(٤) سقط (ل)

(٥) الفقرة ٢٥٤

(٦) من (ط) ، (ل)

لصفات ، وهذه الأحوال ، وتلك الأحوال^(١) تسمى عند بعضهم : بالهضاب وليس فيها إلا مجرد القبول والطاعة والالتقياد . ولما كان الخود بإعطاء ابوحود ، لا يصح إلا من الوجود ، وكان القول والتأثر لا يحصل إلا عند حصول العدم ، لا جرم قيل في الكتاب الإلهم ﴿ والله العلي ، وأتم الفقراء^(٢) ﴾

إذا عرفت هذا ، فنقول : [من الظاهر^(٣)] أن الوجود أشرف من العدم ، ولهذا السبب كان أشرف الموحودات : لمؤثر الذي لا يتأثر ، وهو الله سبحانه وتعالى وأحسها : المتأثر الذي لا يؤثر ، وهو الهويولي

وأما القسم الثالث من أقسام الموجودات وهو لذي يؤثر ويتأثر معاً . فهو عالم الأرواح والنفوس ، ويجب البحث ههنا عن أمرين

الأول . إثبات أنها متأثرة والدليل عليه : أن واجب الوجود لذاته واحد ، فيكون كل ما سواه ممكناً لذاته . فهذه الأرواح والنفوس ممكنة لذواتها والممكن لذاته لا يوجد إلا بمؤثر ، فثبت أن هذه لأرواح قابلة للتأثر

الثاني . إثبات أنها مؤثرة . وههنا [يحصل^(٤)] البحث العظيم .

فمن الثاني : من رعم : أنه لا يؤثر ، لا الواحد . الذي هو واجب الوجود لذاته . واحتج^(٥) عليه بوجه .

الحجة الأولى إن كل ما كان ممكناً لذاته ، فإن ماهيته مقتضية للإمكان ، فلو كانت مؤثرة في وجود غيرها ، لكانت الماهية الواحدة تقتضت أثريين ، وهذا محال . وهذه الحجة مستقيمة على أصول الفلاسفة من وجهين

الأول إن عندهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

(١) الأجزاء (م) الأحوال (ط) .

(٢) محمد ٣٨

(٣) من (ل)

(٤) من (ل)

(٥) واحتجوا (ط) ، (ل)

الثاني : إن عندهم ليس بيسيط لا يكون قابلاً وقاعلاً معاً .

الحجة الثانية . أن نقول : إن الشيء الواحد . إما أن لا يجمع كونه مصدراً للأثرين^(١) أو يمتنع . فإن لم يمتنع ذلك ، فنقول : لا شك أن واجب الوجود لذاته : موجود . ولا شك أنه مؤثر في وجود غيره . واعتقدير في هذا القسم . أنه لا يمتنع صدور الآثار الكثيرة عن المؤثر الواحد . وإذا كان كذلك ، لم يمتنع إسهام جميع موحودات العالم إليه . وعلى هذا التقدير ، فإنبات المؤثر الواحد . معلوم ، وإما إثبات ما عداه : فمشكوك فيه . والتمسك بطاعة المعبود المعلوم . أولى من التمسك بطاعة المعبود المجهول . فثبت أن العقل يقتضي المرجح إلى عبادة الله تعالى ، والإعراض عن كل ما سواه

وهذا للدليل هو المذكور في الكتاب الإنفي ، حيث قال تعالى : ﴿ ومن يدع مع الله شاهاً آخر ، لا برهان له به . فإنما حسابه عند ربه ﴾^(٢) والمعنى . أن المعبود الأول معلوم الثبوت ، وما سواه غير معلوم . والانتصار على المعلوم أولى من الذهاب إلى غير المعلوم

وأما القسم الثاني : وهو أن يكون التقدير ، هو أنه يمتنع صدور الآثار الكثيرة عن المؤثر الواحد ، فنقول : فعلى هذا التقدير ، يمتنع كون الممكن لذاته ، مصدراً للأثر ، لأن للممكن لذاته ماهية ، تقتضي الإمكان فلو اقتضت تلك الماهية أثراً آخر ، لزم صدور الآثار لكثيره عن المؤثر الواحد ، وهو محال .

الحجة الثالثة : إن علة الحاجة إلى المؤثر ، هي الإمكان . وإسدليل عليه : إما إذا دفعنا الإمكان عن الوهم ، بقي الوحوب بالذات ، أو الامتناع بالذات ، وكل واحد منها ، يحيل الحاجة إلى المؤثر . فثبت . أن علة الحاجة ليست إلا الإمكان . والمعهوم من الإمكان أمر واحد ، فعلة الحاجة إلى المؤثر أمر واحد . وذلك الأمر الواحد ، إما أن يكون علة للحاجة إلى مؤثر معين ، أو

(١) للآتين (م)

(٢) المؤمن ١١٧ والآية كاملة في (ل)

إلى مؤثر غير معين والثاني باطل ، لأن المذاثر الذي لا يكون معيناً في ذاته امتنع وجوده في نفسه [لأن كل ما كان موجوداً في نفسه^(١)] فهو معين في ذاته ، وما لا يكون معيناً في ذاته ، امسح كونه موجوداً في ذاته ، وما لا وجود له في ذاته ، امتنع احتياجه غيره في الوجود إليه . فثبت أن الإمكان^(٢) لا يجوز إلا إلى شيء معين . فوجب إسناد كل ممكن إليه . فثبت أنه لا مؤثر إلا الواحد .

فهذا تحرير هذا القوم

وأما الجمهور الأعظم من أهل العالم . فقد أثبتوا مؤثرات كثيرة . قالوا وكيف يمكننا إنكار ذلك ، وبرى انصار [مؤثرة^(٣)] في لإحراق ، والشمس في الإشتراق ، والحز في الشبع ، والماء في الرى ؟ ثم قالوا : والأرواح مؤثرة في عالم الأحسام ، ومديرة لها ، ومنصرفه فيها . وأكدوا أقوالهم تارة بسجوه فلسفية ، وأخرى برموز نبويه . ألا ترى أنه جاء في الكتاب الإلهي في صفات الملائكة : ﴿ فانبسأت أمراً^(٤) ﴾ ؟ وقال أيضاً : ﴿ فالمديرات أمراً^(٥) ﴾ وإذا ثبت هذا ، فقد ظهر أن عالم الأرواح متوسط بين اعالم الإلهي ، وبين العالم الجسماني ، لا توسطاً بالخيز والمكان ، بل توسطاً بالشرف والرتبة . فهي من حيث إنها متأثرة^(٦) عن العالم الإلهي ، كانت أدون منه ، ومن حيث إنها مؤثرة في عالم الأحسام ، كانت أعلى وأحل منها ، فلا جرم كانت درجة الأرواح متوسطة بين الدرجتين .

إذا عرفت هذا فنقول : الروحانيات لها مراتب ودرجات .

فالمرتبة الأولى : وهي أعلى مرتبة ، وأجلها رتبة . الذين يكونون

(١) من (ل) .

(٢) الإمكان يجوز إلى (م)

(٣) سقط (طا)

(٤) القاريات ٤ .

(٥) النارعات ٥ .

(٦) مؤثرة من (ل)

مستغرقين في نور جلال الله تعالى ، استغرقاً تاماً ، بحيث لا يتفرغون مع ذلك الاستغراق ، لتدبير عالم الأحسام ، قطعاهم التوحيد ، وشراهم استقديس ، وأنسهم التثريب . استغرقوا في نور جلال الله تعالى . ولم يتفرغوا إلى شيء سوى الله تعالى وهؤلاء هم الملائكة المقربون .

وقد عر الكتاب الإلهي عن هذه المرتبة بقوله ﴿ ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ، يسبحون الليل والنهار ، لا يفترون ﴾ (٧) ﴿

ثم إن لهذا القسم من الروحانيات درجات لا نهاية لها في الكمال واسقضان وذلك لأن أبوار جلال الله سبحانه وتعالى ، غير متناهية . ودرجات العارفين في العرفان أبصاراً : غير متناهية . ثم إنه لما كان لا صفة لهذا القسم من الروحانيات ، إلا الاستغراق في المعارف الإلهية ، والفناء في تلك الحلافة الصمدية ، لا جرم سمي الحكماء الإلميون هذا القسم من الأرواح - بالعقول المحضبة ، لأنها [وإن كانت جواهر قائمة بأنفسها ، إلا أنها (١)] لكثرة تعقلاتها ، وقررة معارفها ، صاروا كأهم [عين (٢)] تلك التعقلات ، ونفس تلك الإدراكات .

فإن قال قائل . فعلى ما تقولونه أنتم ، لم يبق لهذا القسم من الروحانيات ، إلا قبول الوجود عن الحق ، وقبول الأضواء القدسية عن إشراق حلال الحق ، وكل ذلك انفعال وتأثر ، ما بين التأثير والمفعول ؟ فقول في الجواب إنها وإن كانت مستغرقة في تلك التعقلات الإلهية ، ولتعقلات القدسية ، إلا أنه لا بعد أن يفيض عنها آثار عظيمة ، إما على الأرواح الملكية ، أو على الأجرام الفلكية (٣) فبصان النور عن الشمس ، والحياة عن

(١) الأنبياء (١٩ - ٢٠) ، و لنص كامل في (ط)

(٢) سقط (ط) ، (ح) .

(٣) من (م ، ط)

(٤) ملكية ، فخاص بها الانوار ، بيهان . - (م ، ط)

أرواح ، وبهذا التقدير تكون فعالة . وأيضاً . فلا يبعد أن يقل . إن تلك
 اعقول . يكون بعضها أدنى حالاً من البعض ، فيستكمل الناقص منها
 بالكمال ، كما أن الشمس والقمر ، وإن كانا في العالم الجسماني حوهرين علويين
 شريطين ، إلا أن القمر ، لما كان أضعف حالاً من الشمس لا جرم صار يقبل
 أنوار عن الشمس . ثم إنه بعد قبول النور عن الشمس ، يصير فياضاً ، لتلك
 الأنوار على العالم السفلي ، فلا يبعد أن يكون حال الروحانيات كذلك .

وأما القسم الثاني من أقسام الأرواح . فهم الدين النسوا إلى تدبير عالم
 الأجسام وما بالغوا في الاستغراف في خدمه الخائب لأعلى إلى حيث يجمعهم
 عن التعلق بالجانب الأسفل ، وهؤلاء هم الملائكة العملية . وفي مصطلحات
 افلاسفة هم لسمون بالنفوس .

ثم إن هذا القسم متفاوتون أيضاً في درجات لشرف والكمال . فكل من
 كان تعلقه بجسم أشرف وأعلى ، كان هو في ذاته أشرف^(١) وأعلى . ولما كان
 أعظم الأجسام هو العرش ، لا حرم كان أعظم الأرواح المتعلقة بعالم الأجسام
 هو الروح المنصرف في العرش ، ولا يبعد أن يكون المسمى بالروح لأعظم هو
 ذلك الروح ، وهو المسمى أيضاً . بالنفس الكلية في مصطلحات الفلاسفة ،
 لأن تلك النفس بدنها العرش^(٢) ، وكل ما حصل في داخل العرش ، فكانه
 جزء من أجزائه ، وشعبة من شعبه . وكذلك النفوس المدبرة لتلك الأجسام
 تكون شعبه من شعب تلك النفس ، ونتيجة من نتائجها

ثم امرية الثانية من مراتب النفوس : النفس المدبرة للكرسي ، كما قال
 في الكتاب لإلهي . ﴿ من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ﴾ ؟ إلى قوله تعالى :
 ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ﴾ والسبب في تسمية الملك الثامن
 بالكرسي أن الكرسي جسم حصل فيه درجات متفاوتة بالدنو ولعلو ، لأن

(١) أعنى وأسمى (ط) ، (ل)

(٢) بمعنى الكل (ل)

(٣) المقرة ٢٥٥ .

الكواكب المركوزة في افلك الثامن أحرام مختلفة بالصغر والكبر ، والتي أدركتها أنصار الخلق من تلك الكواكب مرتبة على سبع مراتب في العظم ، فأصغرها جرمًا ، ما يكون في العظم السابع ، وهو يكون في أدنى المدرجات ، وفوقها ما يكون في العظم السادس وهكذا تترقى مرتبة فمرتبة ، ودرجة فدرجة ، إلى أن تصل إلى العظم الأول ولهذا [اسبب^(١)] حصل في ثمر الفلك الثامن : درجات متفاوتة ولهذا سمي بالكروسي . ولما كانت الثمري اليمامية ، أكرهه قدرًا ، وحب أن يكون مكانه في لدرجة الأوس ، والمرنة الأسمى والأسى . وأبول . لا شك أن لكل واحد من تلك الكواكب خواص واثار . لا يعلمها إلا الله - سبحانه وتعالى

والمرتبة الثالثة من النفوس : الأرواح المدبرة لفلك^(٢) « رحل » وهكذا القول في سائر أطباق السموات ، وأجرام الكواكب على اختلاف درجاتها ، وتباعد مراتبها ، حتى تنتهي إلى الروح المدبرة لكرة « القمر » .

ثم بعد هذه المراتب . الأرواح المدبرة لكرة الأثر [ثم لكرة الهواء^(٣)] ثم الأرواح المدبرة لأقسام هذا العالم ، وذلك لأن كرة الأرض مقسومة بأربعة أقسام ، وأعظم لأقسام الأربعة البحار والقسم الثاني المفاور ، والبيانات . والقسم الثالث الجبال والقسم الرابع : العمرات ، ولا يبعد في انفل أن يحصن لكل قسم من هذه الأقسام : روح واحدة ، أو أرواح كثيرة مدبرة لها وكل ما ذكرناه ، مما نطق به أصحاب الوحي والتسرييل فإنه [عليه السلام كان يقول^(٤)] . « جاءني ملك الحجار ، فقال كذا وكذا . وجاءني ملك الخيال ، فقال : كذا وكذا ، وجاءني ملك الأمطر ، فقال : كذا وكذا . وجاءني ملك الحروب » و « خازن الجنة فلان ، وخازن النار فلان » وإذا كان كل واحد من هذه الأقسام أمرًا محتملًا في العقل ، ولم يوجد دليل على نفيه ،

(١) من (ط) ، (ل)

(٢) لكرة (م) ، (ط)

(٣) من (ط) ، (ل)

(٤) من (ط) ، (ل)

وأصحاب [النوحى ^(١)] والمكاشفات أحسروا عن وجودها ، وجب الاعتراف بها

ثم ههنا مباحث :

المبحث الأول إن الحكماء بينوا : أن لكل فلك عقلاً ونفساً . وبينوا أيضاً . أن كل فلك فإنه ينقسم أيضاً بحسب الجهات الست إلى أقسام ستة . فلكك خمس وشمال ، وقدام وخلف ، وفوق وتحت . فلا يعد أن يحصل له بحسب كل قسم من هذه الأقسام الستة . روح يدبره . والقلاسة أثبتوا مجموع كل فلك عقلاً ونفساً [وبينوا أيضاً . أن كل فلك ، فإنه ينقسم أيضاً بحسب الجهات الست ، إلى أقسام ستة ^(٢)] فيكون المجموع ثمانية . وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ ^(٣) ثم لا يعد أيضاً . أن يتولد عن كل واحد من تلك الأرواح القوية القاهرة . شعب ونتائج الله أعلم بعددها . وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿ وترى الملائكة حائرين من حول العرش ، يسبحون بحمد ربهم ﴾ ^(٤) الآية ^(٥) .

المبحث الثاني إن من الناس من قال : كما بينا أن الموجودات على ثلاثة أقسام : المؤثر الذي لا يتأثر ، وهو أشرف الأقسام ومتأثر لا يؤثر ، وهو أحط الأقسام . والموجود الذي يكون مؤثراً باعتباره ، ومتأثراً باعتباره آخر ، وهو

(١) من (ط) ، (ل)

(٢) مقطع (ط) ، (ل)

(٣) لحاقه ١٧ وأعلم أن المؤلف قد استعد عنه العيوب في هذه المسألة . فإن أي فلك لا عقل له ولا نفس له . بل هو جماد بحركه بالقوة التي أودعها الله فيه . ولو أنه قال : إن لكل فلك ملائكة موكلون به ، كما توكل بالبحر ملك ، وبالحيال ملك . لكان الحق معه وقوله إن حمة العرش هم عقل لفلان وعنه وجهاته الستة قول ما ظل . لأنه لم يذكر نصاً قرآنياً على إثبات عقل وبشر للملك . وليس في القرآن من نص على ذلك . فكيف يصح له أن بطوع انقرآن للعلة مدون دليل من حقيقة أو من مجاز ؟ واستسبر الصحيح أن حملة لعرش ثمانية من الملائكة

(٤) الرمز ٢٥ وأعلم أن الملائكة الحائرين هم حق لله ، وليسوا مسؤولين عن الأفعال . بل هم المؤكدون بالأفلاك

(٥) (وقصبي يسبحون بالحق) وقبل الحمد لله رب العالمين

مرتبة متوسطة بين المرتبتين المتقدمتين ، فكل ذلك أجسام العالم [السفلي^(١)]
منقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة

فالقسم الأول . أجسام تؤثر ولا تتأثر عن سائر الأجسام [وهو طفتان .
العرش والكرسي . والقسم الثاني : الأجسام التي تقبل الأثر عن سائر
الأجسام^(٢)] ولا تؤثر في غيرها ، وهما الطفتان السافلتان . فأصلاهما كرة
اللطيف ، وهي كرة النار [وهواء] ، وأدومها كرة الكثيف ، وهي كرة الماء
والأرض . وانقسم الأول أشرف الأقسام وهذا الثاني أخسها وحصل فيما بين
هذين القسمين قسم ثالث ، وهو الذي يصل لأثر عن الكرسيين العاليتين ،
ويؤدبه إلى الكرسيين السافلتين ، وهي السموات السبع التي حصلت الكواكب
السبعة فيها . وذلك لأن هذه الكواكب مركوزة في أفلاك التدوير . وهذه
التدوير مركوزة في الأفلاك الحاملة ، فإذا وصل فلك التدوير من حضيض
الفلك الحامل إلى أوجه ، ثم وصل الكوكب من حضيض فلك التدوير إلى
أوجه فحيث يصير الكوكب مماساً للفلك الذي فوقه نقطة واحدة ، ويستعيد
القوى العالية من الفلك الأعلى . ثم إذا نزل الكوكب من أوج فلك التدوير إلى
حضيضه ، ونزل فلك التدوير من أوج الفلك الحامل إلى حضيضه ، فحيث
يصير الكوكب ملائقاً للفلك الذي تحته نقطة واحدة ، فتؤدي تلك القوى
المأخوذة من الفلك الفوقاني إلى الفلك التحتاني . فأول هذه الحالة ، إنما تظهر في
« رحل » حيث يماس الفلك الكوكب بنقطة واحدة . [وأخرها حيث يماس
القمر فلك الأثير بنقطة واحدة^(٣)] فثبت : أن هذه الأفلاك السبعة كالأسباب
السبعة^(٤) بين العرش والكرسي ، وبين عالم العناصر .

المبحث الثالث وهو أنك عرفت بالبيان الذي ذكرناه أن عالم

(١) سقط (طا) ، (ل)

(٢) من (طا) ، (ل)

(٣) من (طا) ، (ل)

(٤) من (طا) ، (ل)

(٥) كالأنبياء المتوسطة (م)

الأرواح ، ابتداء بالآشراف فالأشراف ، منحطاً إلى لأدون فالأدون ، حتى بلغت في آخر المراتب إلى الأرواح الأرضية وهي بالنسبة إلى الأرواح العلوية ، كنسبة أجساد الناس إلى أجساد الأفعال ، وكنسبة القلوب المودعة في هذه الأجساد إلى الكواكب ، التي هي جارية محرى القلوب لتلك الأفعال ، ولما كانت نسبة الأحساد إلى الأحساد ، والقلوب إلى القلوب ، كالعدم بالنسبة إلى الوجود ، فكذلك نسبة الأرواح السفلية إلى الأرواح العلوية

ثم إن الأرواح البشرية فيها بينها تفاوت شديد في الشرف والدناءة . وبعد الأرواح البشرية : النفوس الحيوانية ، وبعدها . النفوس النباتية . وههنا آخر مراتب النفوس والأرواح .

والقسم الرابع من أنسام الموجودات : الموجود الذي لا يؤثر ولا يتأثر البتة : وهذا القسم ممنوع الوجود في العقول . فإننا لما دللنا على أن الموحود ، إما واجب ، وإب ممكن ودلنا على أن الواجب واحد ودلنا على أن كل ممكن فهو معلول فحيث يكون ذلك الواجب الواحد مؤثراً فيه . وإذا ثبت هذا ، ظهر أن الموحود ، إن كان واجباً لذاته ، فهو مؤثر . وإن كان ممكناً لذاته ، فهو متأثر . فالقول بإثبات موجود لا يكون مؤثراً ولا متأثراً محال .

الفصل الثالث
في
حكاية شبهات المنكرين
للموجودات الروحانية والجواب عنها

زعم أكثر المتكلمين . أن إثبات موحود محكم الوجود ، لا يكون متحيزاً ،
ولا حالاً في المنحيز : محال واحتجوا عليه بوجوه :

الحجة الأولى : قالوا ثبت بالدليل : أن إله العالم [يجب أن^(١)] لا
يكون متحيزاً ، ولا حالاً في المنحيز . فلو فرضنا مروجوداً آخر بهذه الصفة ،
لكان الموحود . مساوياً لذات الله تعالى في أنه غير متميز ، ولا حال في المنحيز .
والإستواء في هذا الحكم ، يوجب الإستواء في الماهية . بدليل أنا إذا أردنا أن
نذكر في ذات^(٢) الله تعالى : صفة ، بإعتبارها تمتاز ذاته عن سائر الذات ، لم
نقدر إلا على ذكر هذه الصفة وهي أنه ذات ليست بمنحيزة ، ولا حالة في
شيء من التحيزات . والصفة إذا كانت كاشفة عن الحقيقة ، كان الإشتراك
بها ، يوجب الإشتراك في الحقيقة . ثبت : أنه لم يحصل موجد هذه الصفة ،
لكان ذلك الموجود مثلاً لذات الله تعالى والمثلان يجب استوائهما في جميع
اللازم فيلزم . إما القول بكون الكل آلهة راجعة الوجود ، أو بكون الكل
عبداً ممكنة الوجود . ولما كان الكل محالاً . ثبت أن إثبات موجود بهذه
الصفة محال .

(١) من (طا) ، (ل)

(٢) صفاً (م)

الحجة الثانية لهم : قالوا : الحسن دل على وجود المتحير ، وعلى وجود الصنات القائمة به . وأما القسم الثالث ، فلا يمكن إثباته ، إلا لأجل انتقار أحد هذين القسمين إليه . لأن ما لا يكون العلم بوجوده بديهياً ، لم يجر المصير إلى إثباته ، إلا إذا قصى العقل باحتياج ما علم وجوده إليه . إلا أننا عثرنا بأن الإله تعالى غير متحير ، ولا حال في التحير ، كان وجوده كافياً في وجود هذه المتحيزات ، وفي وجود الأعراس القائمة بها . وإذا كان كذلك ، فلم يبق على وجود موجود [آخر^(١)] غير متحير ، ولا حال في التحير . وما لا دليل عليه أصلاً ، كان انقول بإثباته موجباً للحجالات

الحجة الثالثة : وهي محتصة بنهي العقول والنفوس قالوا : هذه العقول والنفوس التي تنسبها الفلاسفة . يزعمون : أنها قديمة [فهي غير متحيزة عن ذات الله تعالى ، لا بالزمان ولا بالمكان ، ولا بالوجود والعدم لأن التقدير بقدر أنها قديمة^(٢)] وإذا كان كذلك ، امتنع امتياز بعضها عن بعض في نفس الأمر ، وهذا يقتضي اتحاد الإثنين ، وهو محال .

واعلم : أن هذه الوجوه ضعيفة

أما الحجة الأولى . فالجواب عنها أن المساواة في كونه غير متحير ، ولا حال في التحير : مساواة في الصفة السلبية ، لا توجب المساواة في تمام الماهية . والدليل عليه وجوه .

الأول : إن كل حقيقتين ، فلا بد وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما ، وذلك برهان قاطع على أن المساواة في السلب ، لا توجب المساواة في تمام الماهية .

الثاني : إن كل نوعين داخلين تحت جنس واحد ، فهما مشتركان في طبيعة ذلك الجنس ، ولم يلزم من حصول تلك المشاركة ، حصول المماثلة المطلقة .

(١) من (ب)

(٢) سقط (م)

الثالث : إن ماهيات الأعراض مختلفة ، ثم إنها مع اختلافها في ماهياتها : متساوية في كونها أعراضاً واجبة الحصول في المحل ، وكذلك جميع الممكنات والمحدثات : متساوية في الإمكان والحدوث

الرابع : إن المختلفين يتشاركان في كونهما مخلصين . والضدين يتشاركان في كونهما ضدّين

الخامس : إن طبائع لأعداد الكثرة ، مع اختلافها في ماهياتها ، مشاركة ، إما في الزوجية وإما في الفردية .

سادس : إن العقلاء أطبقوا على أن الموجبتين في لشكل الثاني - لا يتحان ولا سبب فيه ، إلا أن الإستواء في بعض الصفات ، لا يدل [على المماثلة المطلقة] ثبت بهذه الوجوه : أن الإستواء في بعض الصفات لا يدل^(١) [على التماثل في تمام الماهية] .

أما قوله . وهذه الصفة : صفة كاشفة عن حقيقة ذات الله تعالى والإستواء في الصفة الكاشفة يوجب المماثلة : أما المقدمة الأولى بمجموعة والدليل عليه : أن الصفة الكاشفة عن حقيقة ذات الله تعالى : هي الوحوب بالذات . وأما المقدمة^(٢) [الثانية] وهي الإستواء في الصفة الكاشفة يدل على التماثل فهذا أيضاً ممنوع . لأننا لا نجزم ههنا بالمماثلة المطلقة ، وإنما نجزم بأننا لا نعرف فيه ما يدل على المحالفة والفرق بين عدم الجرم [بالمخالفة ، وبين الجرم بالمماثلة معصوم

وأما الحجة الثانية : فجوابها : أن حاصلها^(٣) [يرجع إلى المطالبة بالدليل الذي يدل على ثبوت هذا القسم ، لأن المطالبة بدليل الثبوت غير ، وإقامة الدليل على النفي غير . فأيّن أحد البابين من الآخر ؟

(١) سقط (م)

(٢) من (ط) ، (ل)

(٣) سقط (م)

وأما الحجة الثالثة : فهي قريبة من الحجة الأولى . فلم قلتم إنه لما لم يتميز أحدهما عن الآخر ، لا في الرمان ، ولا في المكان ، ولا في العدم ، ولا في الوجود^(١) فإنه يلزم عدم التمييز في نفس الأمر فلم لا يجوز أن يقال : بأن بعضها يتميز عن البعض بحقيقته المخصوصة ، وماهيته المعينة ؟ والدليل عليه : أن العلم والقدرة إذا حصلتا في محل واحد ، فهما لم يتميزا أحدهما عن الآخر ، لا بالرمان ولا بالمكان ولا بالوجود ولا بالعدم ، مع أن الإمتياز حاصل في نفس الأمر [فكذا ههنا^(٢)]

(١) المحدث (م)

(٢) من (ل ، ط)

الفصل الرابع
في
ذكر الدلائل الدالة على ثبوت
هذا القسم من الموجودات على سبيل الإجمال

اعلم . أنا قد استقصينا في إثبات هذا المطلوب في أول كتاب « تنزيه الله تعالى » ولا بأس بإعادة بعض الدلائل وهنا .

الحجة الأولى . إن أقما الدلائل القاهرة في كتاب « الزمان والمكان » على أن المدة موجودة من الموجودات . ثم بيا . أنه لا يجوز أن تكون المدة عبارة عن مقدار لحركة الفلكية . وبيا . أن المدة جوهر قائم بذاته^(١) غي عن وجود الحركة ولو احققها . ثم إنا نعلم أن ذلك الجوهر يمتنع أن يكون جسماً ، لأن كل ما كان جسماً فإنه يكون قريباً من جسم ، وبعيداً من جسم آخر . وبديهة العقل شاهدة بأن نسبة المدة إلى جميع الأشياء على السوية . ويمتنع أن يقال إن هذه النسبة قريبة من فلان ، وبعيدة من فلان آخر . وعند هذا يعقد قياس من الشكل الثاني ، وهو أن كل ما كان مده ، فإن نسبه إلى جميع الأجسام بالقراب والعد على السوية ، ولا شيء مما يكون جسماً كذلك . ينتج فلا شيء من المدة بحسم . وثبت : أن المدة . جوهر . وثبت . أنه ليس بمنحيز ، فهو جوهر مجرد ، مغاير للجسم ، وغير حال فيه . وهو مطلوب .

وهذا المطلوب إنما يتم بالبناء على أصلين :

(١) نفسه (م)

أحدهما إثبات المدة والثاني إثبات أنه ليس بجسم ، ولا حال في الجسم^(١) وقد أحكماها بين الأصلين في كتاب « الزمان »

الحجة الثانية إن الدليل دل على وجود الخلاء ، وهو البعد المجرد لقائم بالنفس فنقول : هذا البعد ليس بجسم لأن المراد من الجسم الجوهر الذي يقبل الحركة من حيز إلى حيز . وبمس الحيز لا يقبل الحركة من حيز إلى حيز ، وإلا لحصل للحيز حيز آخر إلى غير النهاية وهو محال ، فثبت : أنه جوهري مجرد .

الحجة الثالثة : وهي مبينة على إثبات المثل التي كان يشتها القدماء . وتقريرها : إن أشخاص الناس مشتركون في معنى الإنسانية ، ويختلفون في الطول والقصر ، والسواد والبياض . وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فكونه إنساناً : أمر ، مغاير لهذه الصفات والأحوال . وإذا ثبت هذا ، فنقول ذلك المعنى من حيث إنه هو ، امتنع أن يكون له قدر معين أو شكل معين ، وإلا لما كان مشتركاً فيه بين الموجودات ، ذوات الأقدار المختلفة ، والأشكال المختلفة .

ثم نقول : هذا الموجود ، إما أن يكون موحداً في لأدهان فقط ، ولا وجود له في الأعيان . وإما أن يكون موحداً في الأعيان والأول باطل ، لأن القدر المشترك بين الأشخاص الموحدة في الأعيان أحرأ مقومة لتلك الموحودات وما يكون جزءاً من ماهيات الأشياء الموحدة في الأعيان يجب كونه موحداً في الأعيان ، إذ لو حصت تلك الأشياء في الأعيان [مع أن الأجزاء المقومة لماهيتها غير موجودة في الأعيان ، فحيث قد حصل الشيء في الأعيان^(٢)] مع أن أجزاء قوامه غير حاصلة في الأعيان وذلك محال في صريح العقل فثبت أن هذه الماهية لتي هي القدر المشترك بين الكل . موحود في الأعيان .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : إما أن يكون كونه موحداً في الأعيان ، موقوفاً

(١) به (ل)

(٢) من (ل)

على قيام هذه الصفات [به . أهي : الطول والقصر والشكل والأين^(١)] وإما أن لا يكون موقوفاً والأول باطل لأن قيام تلك الصفات متوقف على تحقق تلك الماهية . فلو كان تحققها متوقفاً على قيام تلك الصفات بها ، لزم الدور . وهو محال

فثبت بهذا البرهان وجود موجودات مجردة في الأعيان . وهي التي كان [يقول بها الإمام « أفلاطون » وكان^(٢)] يسميها بالمثل المجردة [الله أعلم^(٣)]

(١) من (ل)

(٢) من (م)

(٣) من (ط ، ج)

المقالة الثانية

في

بيان أن النفس الإنسانية

هل هي جوهر مجرد عن الحجمية

والطول في الحجمية. أم لا؟

الفصل الأول
في
تفصيل مذاهب الناس فيه

اعلم : أنا نعلم بالضرورة : أن ههنا شيئاً يشير إليه كل أحد منا ،
يقوله . « أنا » والحقيقة : أعرف المعارف ، وأظهر الظاهرات - هو ما يشير إليه
كل أحد بقوله « أنا »

إلا أن لعقلاء اختلفوا في [أن ماهية^(١)] ذلك الشيء ، ما هو ؟
وضبط المذاهب فيه . أن يقال . إنه إما أن يكون جسماً ، أو عرضاً سرّياً
في الجسم ، أو لا جسماً ولا عرضاً^(٢) سرّياً في الجسم .

أما القسم الأول . وهو أنه جسم . فذلك الجسم ، إما أن يكون هو هذا
البدن ، وإما أن يكون جسماً مشابكاً لهذا البدن ، وإما أن يكون جسماً خارجاً
عنه [فأم القسم الثالث وهو أن تكون نفس الإنسان عبارة عن جسم خارج عن
هذا البدن ، فهذا لم يقل به أحد^(٣)] وأما القسم الأول : وهو أن نفس
الإنسان عبارة عن هذا البدن المعين ، والميكل المخصوص . فهو قول جمهور
الخلق ، وهو الحشار عند أكثر المتكلمين . وأما القسم الثاني . وهو أن
الإنسان^(٤) عبارة عن جسم مخصوص موجود في داخل هذا البدن . فالقائلون

(١) سنط (م)

(٢) جرهما (ل)

(٣) من (طا) ، (ل)

(٤) لو غير نكته النفس ، لكانت عبارة واضحة

بهذا القول اختلغوا في تعيين نفس ذلك الجسم على وجوه :

الأول قال بعضهم إنه عبارة عن الأحلاط الأربعة التي يتولد منها هذا البدن .

والثاني . قال بعضهم : إنه هو الدم . وهذا الإختلاف مبني على أصل آخر ، وهو أن الأطباء اختلقوا فقال كثير منهم : إن هذا البدن متولد من مجموع الأحلاط الأربعة . وقال قوم من المحققين إنه متولد من الدم فقط ، ثم تولد من هذا الأصل . الإختلاف في أن لإنسان هل هو عبارة عن مجموع الأحلاط الأربعة ، أو عن الدم ؟

والقول الثالث . إنه عبارة عن الدم^(١) اللطيف ، الذي يتولد من الحجاب الأيسر من القلب ، وينفذ في لشريانات إلى سائر الأعضاء

والقول الرابع . إنه هو الروح الذي يصعد من القلب إلى الدماغ ، ويتكف بالكسفة الصالحة لقول قوة الحفظ ، والعكر ، والذكر .

والقول الخامس . وهو قول ابن اسراوندي :- إنه حر ، لا يتحرأ في القلب .

والقول السادس . وهو أنه جسم مخالف بالمهابة للجسم ، الذي يتولد منه الأعضاء ، وذلك الجسم جسم نوراني علوي حقيق ، حي لدائه ، متحرك ، ينفذ في جواهر الأعضاء ، ويسري فيها [سريان النار في الفحم^(٢)] وسريان ماء الورد في الورد ، وسريان الدهن في لسمسم . فلما دامت هذه الأعضاء تبقى صالحة لقبول الآثار العائضة عن هذا الجسم اللطيف الشريف ، وهو قوة الحس والحركة بالإرادة [يعني^(٣)] مع ذلك الجسم ، مشابكاً لهذه الأعضاء ، وأعادها هذه الآثار الشريفة ، واقوى النورانية وإذا فسدت هذه

(١) الدم (م) ، روح (ل) ، ط

(٢) من (ل)

(٣) من (ط)

الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها ، وحرحت عن قول تلك الأنار^(١) ، فارق الروح والبدن ، وانفصل إلى عالم الأرواح . ثم قال أصحاب هذا القول : « هذا القول أولى من غيره ، لأنه لما لم يكن هذا الجسم من جنس الأجسام التي تولدت الأعضاء منها ، لا جرم صح القول بأنه لا يلزم من وقوع الذوبان والتحلل في البدن ، وقوع الذوبان والتحلل في هذا الجسم الشريف ، بل يكون باقياً بحالة واحدة من أول العمر إلى آخره . وأيضاً : قلنا كان جسماً ، صح عليه اسجيء والذهاب والرحوع . وأبانت القرآن ماطقة بهذه الأحوال^(٢) قال الله تعالى : ﴿ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ﴾^(٣) وقال ﴿ يا أيها النفس المطمئنة ، إرجعي إلى ربك ﴾^(٤) .

والقول السابع . إن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية ماقية من أول العمر إلى آخره ، مصونة عن التبدل والتغير ، والفرق بين هذا القول وبين ما قبله :

أن في القول الذي قبله^(٥) كان الجسم الذي هو عبارة عن النفس جسماً مخالفاً بالماهية لجسم الذي تولد عنه البدن ، وفي هذا القول ليس كذلك .

والقول الثامن . إن الإنسان عبارة عن الأعضاء الرئيسة التي لا يمكن بقاء الحياة مع بقائها .

فهذا كله تفصيل قول من يقول : إن الإنسان عبارة عن جسم مشابه لهذا البدن .

وأما القسم الثاني من الأقسام المذكورة في أول هذا التقسيم وهو أن يقال : إن الإنسان عبارة عن [عرض حال في الجسم . فهذا لا يقول به عاقل ، لأن كل إنسان يجد من نفسه علماً ضرورياً ، بأنه حرير قائم بنفسه ،

(١) الأخلاط (م)

(٢) بذلك (م)

(٣) الأنعام ٢٢

(٤) الفجر ٢٧ . ٢٨

(٥) الأول (م)

غير حال في محل ، فمع هذا العلم ، يستحيل أن يقال للإنسان عبارة عن عرض حال في جسم من الأجسام . وأما القسم الثالث وهو أن يقال . الإنسان عبارة عن^(١) [جوهر مجرد ، لس بمحتصر ولا حال في المتحيز] فهذا قول أكثر الحكماء الإلهيين ، وقال به قوم كثير من أهل الملة . أما من الشيعة فقد كان يقول بهذا القول « أبو سهل النوبختي » صاحب كتاب « الآراء والديانات » وكان يقول به « محمد بن النعمان » الملقب عندهم بالشيخ المفيد . وأما من المعتزلة ، فهو قول معمر بن عباد السلمي « وأتباعه » وأما من أهل السنة ، فكان الشيخ « أبو حامد الغرالي » جازماً بهذا المذهب ، شديد الاعتقاد فيه^(٢) [وأما أكثر المحققين من الصوفية فيقولون بهذا القول

فإن قال قائل أعرف المعارف ، وأظهر الظاهرات عند كل أحد علمه بالشيء المشار إليه بقوله : أنا ، وهو نفسه المعينة ، ودان الخصوصية ، ولما كان هذا أعرف المعلومات وأظهر المفهومات ، فكيف وقعت فيه هذه الاختلافات العظيمة ، والشبهات الغامضة ؟ ورأيت في الرسالة الموسومة بالفضيحة وهي الرسالة الشتملة على المباحثات التي جرت عند « أرسطاطاليس »^(٣) « عند ثوبه من الموت . فقبل له : كيف يعقل أن يسأل الإنسان غيره عن حال نفسه ؟ فأجاب الحكيم : بأنه مثل سؤال المريض : الطبيب عن دائه ، وسؤال الأعمى من حوله . عن ثوبه

وأقول نحن نذكر تقرير هذا الإشكال كما ينبغي ، ثم نطلب الجواب عنه

أما تقرير الإشكال فهو أن يقول أعرف لأشياء للإنسان نفسه والدليل عليه . أن علمه بغيره يوقف على علمه بنفسه [فإني إذا قلب في شيء من الأشياء : إني أعرفه . فهذا حكم على نفسي بكونها عارضة لذلك الشيء]^(٤)

(١) من (طا) ، (ل)

(٢) من (طا) ، (ل)

(٣) أرسطو (م)

(٤) من (طا) ، (ل)

وكل تصديق فهو مسبق بتصور الطرفين ينتج - إني كل ما حكمت على نفسي بأنني أعرف شيئاً من الأشياء ، فإن معرفة نفسي بنفسي ، سابقة على معرفة ذلك الحكم . فثبت : أن علمي [نفسي ، سابق على علمي ^(١)] بكل ما يعايرني وإذا ثبت هذا ، ظهر أن علمي بنفسي ، أظهر من علمي بكل ما سواها . فلترؤسنا معرفته شيء آخر إلى معرفة النفس ، كان هذا من باب تعريف الأظهر الأجل ، بالأعمق الأهم . وإليه محال

وأيضاً : لما كان العلم بعير النفس ، مشروطاً بالعلم بالنفس ، فلو كانت معرفة النفس مستفادة من شيء آخر ، لزم الدور وهو محال

والجواب إن العلم بوجود النفس من حيث إنها شيء ما غير . والعلم بأن ما هي على لتفصيل واستيعاب شيء آخر والظاهر الخلي هو لقسم الأول ، وهو غير المطلوب بالبرهان البتة .

وأما القسم الثاني فهو المطلوب بالبرهان [ومعرفة سائر الأشياء ^(٢)] عبر موقوفة على معرفة النفس ، بحسب هذا الإعتبار ^(٣) فزال السؤال فإن قال قائل السؤال باق . وبيانه من وجهين

الأول وهو أن علمي بالحقيقة المخصوصة التي لي يمتنع أن يكون مستفاداً من البرهان ، لأن البرهان عبارة عن إثبات الحد الأكبر [للحد الأصغر ^(٤)] بواسطة الحد الأوسط ، ويجب أن يكون ثبوت الحد الأكبر للحد الأوسط [وثبوت الحد الأوسط ^(٥)] للحد الأصغر ، أعرف من ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر ، إلا أن هذا المعنى في علم النفس بحقيقته نفسها محال . لأن من المحال أن يحصل بين الشيء وبين حقيقته المخصوصة : متوسط يتوسط

(١) من (ل)

(٢) من (ل)

(٣) القسم (ط) ، (د)

(٤) من (ل)

(٥) من (ل)

بينهما ، أو ثالث يتخللهما . وإذا كان حصول أحد الأوساط ههما ممتنعاً : كان طلب هذا البحث ممتنعاً .

وأبصاراً فتقدير أن يحصل بين الشيء وبين عين ذاته متوسطاً ، إلا أنه من المحال أن يكون ثبوت ذلك المعايير لذلك الشيء ، أعرف من ثبوت ذاته لذاته .

فثبت بهذين الوجهين : أنه يمتنع أن يكون هذا المطلوب . مطلوباً بالدليل بقي فيه أحد الأمرين إما أن يكون مأبوساً من إشتهاء مطلقاً . وإما أن يكون معلوماً بالضرورة . وأيضاً - بإدراك سلمتم أن علمي تأتي موحود علم ضروري فقول القائل : أنا موجود قضية . مرصوعها : قولنا أنا . ومحملها قولنا موجود والتصور سابق على التصديق ، فوجب أن يكون علمي بالمعنى المشار إليه بقولي . « أن » حاصلاً وذلك المعنى ليس إلا الماهية المخصوصة ، التي هي « أنا » وإذا كانت هذه الماهية المخصوصة معلومة ، من حيث إنها هي ، امتنع كونها مطلوبة بالبرهان . وأبصاراً : فالمشار إليه بقولي « أنا » إما أن يكون [تمام تلك الماهية . وإما أن يكون جزء من أجزاء هذه الماهية . وإما أن يكون أمراً^(١)] معبراً لها بخارجاً عنها فإن كان الأول ، كان العلم بماهية نفسي ، علمياً سديهاً . فيمتنع كونه مطلوباً بالبرهان . وإن كان الثاني فهو باطل . لأنه يلزمه أن يكون المشار إليه بقولي « أنا » جزء من أجزاء ماهيتي . فيكون تمام حقيقة الشيء : جزءاً من أجزاء حقيقته ، وهو محال

ويهد البيان . يظهر أن المشار إليه بقولي : « أنا » : يمتنع أن يكون خارجاً عن الماهية لارماً لها . وأيضاً : فثبت أن هذا القسم معقول في الجملة . إلا أني إن علمت كونه من لوازم نفسي ، كان العلم بعيني سابقاً على هذا العلم ، وإن لم أعلم كونه من لوازم نفسي ، كان علمي بعيني ، علمياً شيئاً مغايراً لعيني ، ولا تعلق له بعيني وذلك محال .

(١) من (ها) ، (ل)

السؤال الثاني : إن مذهب الحكماء : أن علم الشيء بذاته ، هو معسي

داته

ربي هذه الصبورة يقولون . العقل والعائل والمعقول . واحتجوا عليه .
سأله لما ثبت أن تعقل الشيء عبارة عن صورة مساوية للمعقول في ذات
العائل فتقول : علم الشيء بذاته ، إما أن يكون صورة معايرة لذاته ،
حاصلة في ذاته . وإما أن يكون عين ذاته . والأول باطل . وإلا لزم اجتماع
الثلثين . وذلك محال . ولأن على هذا التقدير لم يكن أحدهما بالحالية ، والآخر
بالمحمية أرى من العكس . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن علم النفس بحقيقتها
المخصوصة . عين ذاتها . ولما كانت [ذاتها^(١)] حاضرة في جميع أوقات دوام
تلك الذات ، وحسب أن يكون علمها بذاتها المخصوصة ، دائماً بدوام ذاتها
وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون هذا العلم مطبوعاً بالبرهان لأن
الحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً

فثبت بهذه المباحث القوية . أن معرفة جوهر النفس يجب أن تكون معرفة
بديهية أولية ، غنية عن [التعريف^(٢)] والكسب والطلب . وأنتم قد جعلتموه
من المباحث البرهانية ، فكان الإشكال لازماً

والجواب : إن المطلوب بالبرهان . هو أن جوهر النفس جوهر ليس
بمتحيز ، ولا حال في المتحيز . فالمطلوب بالبرهان هو هذا القيد السلبى ،
والقيود السلبية أمور مغايرة لذات المخصوصة .

فإن قالوا : حسب أن الأمر كذلك ، إلا أن مقتضى لذلك السلب
للخصوص هو تلك الحقيقة المخصوصة . فإذا كان العلم [بتلك الحقيقة
المخصوصة حاصلاً كان العلم^(٣)] بعلّة ذلك السلب حاصلاً [والعلم بالعلّة

(١) سقط (م)

(٢) سقط (ط) ، (ن)

(٣) من (ط) ، (ن)

يوجب العلم بالعلول ، فوجب أن يكون العلم بذلك السلب حاصلًا^(١) [على
سبيل الدوام قلنا ، السلب نفي محض ، فلا يمكن جعله من مقتضيات
المأهبة

فإن قالوا : إذا كان الأمر^(٢) كذلك ، امتنع كون الحد الأوسط موجباً
له ، فوجب أن نتعذر معرفته بواسطة البرهان

فنقول : الخواب الأولى هو أن يقال . إنا نجد بالضرورة اختلاف الناس
في هذا المطلوب^(٣) ونعلم بالضرورة أنه بحث عامض . لما ذكرتموه من أسؤال
تشكيك في الدهيات .

(١) سقط (م)

(٢) المتول (م)

(٣) القول والمطلوب (م)

الفصل الثاني
في
حكاية دلائل القائلين
بأن النفس يجب أن تكون جوهرًا جسمانيًا

وقبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم مقدمة

وهي : إن العلوم عس قسمين منها بديهية . ومنها : كسبية .
والكسبيات موقوفة على البدييات ، إذ لو كان كل علم كسبيًا ، لزم بما الدور ،
وإما التسلسل وهما محالان لأن الموقوف على المحال . محال

فوجب أن لا يحصل شيء من العلوم أصلاً . فثبت : أن القول بأن جميع
العلوم كسبية . يوجب القول بنهي العلوم أصلاً ، وما أفضى إثباته إل يقبه ،
كان إثباته باطلاً . فثبت أن الإعراف بحصول العلم ، يوجب الإعراف
بحصول العلم البديهي ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنه لا معنى للعلم ابديهي ،
إلا العلم الذي تحكم بصحته فطرة عقول العقلاء ، من غير حاجة فيه إلى بحث
ونظر وتأمل .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : الذي يدل على أن النفس جسم
مخصوص وجوه .

الحجة الأولى : إن العلم بصفات النفس . بديهي ، ومتى كان كذلك^(١)

(١) ومتى كان العلم بالصفة بديهيًا ، كان العلم بالذات بديهيًا (ط) .

كان العلم بالذات بديهيًا ، وهذا يقتضي أن يكون علمنا بذاتنا المحصورة علمًا
بديهيًا ، وإذا ثبت هذا وجب أن تكون ذاتنا عبارة عن هذا البدن . فهذه الحجة
مبنية على مقدمات [ثلاث^(١)] :

المقدمة الأولى . إن علمنا بصفات نفوسنا علم بديهي . والذي يدل
عليه أني أعلم بالضرورة . أني^(٢) أبصرت وسمعت وقلت وعرفت ،
وتعكرت ، واشتهيت ، وعصيت [ودخلت الدار وخرجت وسافرت إلى البلد
الفلاية ورجعت منها^(٣)] ومن نازع في كون هذه العلوم ، علومًا بديهية ، قد
نازع في أحلى العلوم البديهية وأقواها . فثبت أن علمنا بصفات أنفسنا : علم
بديهي .

والمقدمة الثانية . وهي قولنا : إن العلم بصفة النفس إذا كان بديهيًا ،
كان العلم بذات النفس ، يجب أن يكون بديهيًا . والدليل عليه^(٤) : أن علمي
بأنني أبصرت وسمعت وعقلت ونظرت . حكم على نفسي بثبوت هذه الصفات
لها . والحاكم بشيء على شيء ، لا بد وأن يكون قد سبق له تصور الطرفين
أولاً ، فلو كان علمي بوجود نفسي علمًا كسبيًا ، فقبل ذلك الكسب : أكون
شاكًا في وجود نفسي . ومن كان شاكًا في وجود النفس يمتنع أن يكون عالمًا
بحصول الصفات المخصوصة بها . ولما دللنا على أن هذا العلم علم بديهي ،
وجب أن يكون العلم بوجود النفس بديهيًا . وهذا هو المسألة المشهورة عند
العقلاء بأنه متى كان العلم بصفة الشيء بديهيًا ، وجب أن يكون العلم بأصل
الذات بديهيًا .

والمقدمة الثالثة : إنه لما ثبت . أن علم كل أحد بنفسه المحصورة ، علم
بديهي . وجب أن تكون النفس هو هذا البدن ، أو شيء داخل فيه . والدليل

(١) سقط (ل) .

(٢) بالضرورة عند قولي أنا أبصرت الخ (م)

(٣) من (طا ، ل)

(٤) على ذلك (م)

عليه . أن إثبات شيء سوى هذا البدن وسوى أجزاء هذا البدن أمر استدلالى لا ضرورى . وذلك مما لا مراع فيه بين العقلاء . وعند هذا يعتقد قياس من الشكل الثانى وهو أن يقال : نفس كل واحد معلوم له بالبدنية . والشئ المجرد الذى لا يكون جسماً ولا جسمائياً غير معلوم بالبدنية ينتج أن النفس يتمتع أن تكون عبارة عن الموحود لدى ليس بجسم ولا بجسمائى وهو المطلوب

الحجة لثانية منكري هذا الجوهر المجرد . إنه لو كانت النفس عبارة عن جوهر مجرد ، ليس بجسم ولا حال فى الجسم ، لكأن قول القائل : تحركت وسكت ودخلت الدار وخرجت منها ، وذهبت إلى السوق ، ورجعت منه إلى المسجد . كل ذلك [يوجب أن ^(١)] تكون اقوالاً باطلة لأن هذه الصفات متمتع اثبتت فى حق الجوهر المجرد عن الجسمية إلا أن هذه الأقوال معلومة الصحة بالبدنية . لأن كل عاقل قس خصوصه فى هذه المضائق يعلم بالضرورة صدق قوله . دخلت الدار ، وخرجت منها . كما يعلم صدق قوله . علمت كذا ، وفهمت كذا . فالقدح فيه يكون قدحاً فى أظهر البديهيات

لأن قالوا : حصل هذا الدليل يرجع إلى التمسك بألفاظ الناس وإطلاقهم ، والألفاظ تحمل الحقيقة والمجاز . فلعل مرادهم بقولهم . دخلت الدار وخرجت منها : أن « لدى » دخل لدار ، وخرج منها . وعنى هذا التقدير تسقط منه الحجة .

فنقول فى الجواب إننا لا نؤكد باللفظ المحض الذى يهتم الحقيقة والمجاز ، بل نتمسك بشهادة صريح عقل كل أحد بأنه هو الذى دخل فى الدار وخرج منها ، [فشهادة العقل بمعاني هذه الألفاظ غير ، وشهادة العقل بذكر هذه الألفاظ غير ^(٢)] واعتمادنا فى هذه الحجة على القضية العقلية المعنوية ، لا على مجرد الإطلاقات اللفظية .

(١) من (م) .

(٢) من (طا) ، (ل) .

والدليل القاطع عليه أنه إذا كان الإنسان عبارة عن جوهر النفس ،
كان البدن مركباً له ، ومحلاً لتصرفه . فكان دخول بدنه في الدار وخروجه منها ،
حارياً مجزئ دخول فرسه في الدار ، وخروجه منها . لكن كل عاقل يدرك تصرفه
[مدينية^(١)] بين قوله دخل في الدار وخرجت منها ، وبين قوله . دخل
فرسي الدار ، وخرج منها .

ولما كان القول بأن النفس جوهر مجرد ، يوجب روال هذه التصرفات المعلومة
بالبديهة ، وحب أن يكون القول بإثبات النفس . باطلاً .

الحجة الثالثة : لو كانت النفس عبارة عن جوهر مجرد ، له تعلق بهذا
البدن بالتصرف والتدبير ، لم يعد في أول^(٢) العقل أن ينقطع تعلق هذه النفس
بهذا البدن ، وتصير متعلقة بالبدن الثاني ، وبالعكس . وعلى هذا التقدير ، فإذا
رأينا بدن « ريد » ثم رأينا بعد ذلك وجب أن يبقى شاكين في أن هذا
الإنسان هل هو لإنسان الأول ؟ لأن بتقدير أن يتبدل المدرس الأول لهذا
البدن ، بمدير آخر ، فقد تبدل ذلك الإنسان بغيره . كما أنا لما رأينا بيتاً وجوزنا
أن ملك ذلك البيت قد انتقل إلى مالك آخر ، فحينئذ لا نقطع عند رؤية ذلك
البيت في المرة الثانية ، بأن مالكة هو المالك الأول . بل يبقى شاكين فيه . فكذا
ههنا وجب أن يبقى الشك في أن هذا الإنسان الذي نراه الآن ، هل هو
الإنسان الذي رأينا أولاً ؟

ولما لم يحصل هذا لشك لأحد من العقلاء ، وثبت أن على تقدير أن
يكون الإنسان شيئاً آخر ، غير هذا البدن ، وحب حصول هذا الشك ،
علمنا أن القول بأن الإنسان شيء ، غير هذا البدن ، قول باطل .

فإن قالوا : التجوير الذي ذكرتم قائم على كل التقديرات ، لاحتمال أن
الشخص الأول في ، وحدث شخص آخر يساوي الأول في الصورة والخلقة .

(١) من (ط) ، (د) .

(٢) ثانياً (م) .

إما بإيجاد الفاعل المختار ، وما لأجل حدوث شكل غريب في الملك ، اقتضى حدوث هذا المعنى .

لنتقون : موضع الإلزام : إنا مع القطع بأن هذا الجسد [هو لجسد^(١)] الذي رأناه أولاً لم يكن الشك في أن هذا الإنسان هو الإنسان الأول

ومعلوم . أن السؤال المذكور ، لا يتوجه عن هذا الكلام .

الحجة الرابعة إن نفسي جوهر ، موصوف بأنه علم وتفكر وتذكر وأبصر وسمع وذاق وشم واشتهى وغضب وتحرك وسكن . ثم إن الموصوف بهذه الصفات ليس إلا هذه البنية^(٢) أو ما يكون داخلها فيها فوجب أن تكون نفسية عبارة عن هذا البدن أو ما يكون داخله فيه ولا بد في تقرير هذه الحجة من تحرير أمرين .

الأول : إن نفسي عبارة عن الجوهر الموصوف بهذه الصفات . والدليل عليه أي لا اشك أني إذا رأيت البصرات ، فأنا أبصرتها . وإذا سمعت الحروف والأصوات ، فأنا سمعتها . لأن الثناء في قولي أبصرت وسمعت ومهيت وعرفت : صمير النفس ولا فرق بين قولك : أبصرت وسمعت ، وبين قولك أنا موصوف بإبصار كذا ، وسماع كذا وما كانت يدبها العقل حاكمة بأي [أبصرت وسمعت ، كانت تلك الندية حاكمة بأي أنا^(٣)] الموصوف بهذه الصفات .

وأما الثاني . فهو في بيان أن الموصوف بهذه الصفات هو هذه البنية . فالدليل عليه : أي كما أعلم بالضرورة أن ذوق الطعام^(٤) غير حاصل لي أخص الرجل ، وفي الساق

(١) من (م)

(٢) لا مد ، بدن ، وهذه البنية إلح (م)

(٣) مقدمه الأول (م ، ط)

(٤) الأطعمة (م ، ط)

[اعلم بالضرورة : أن ذوق الطعام حاصل في اللسان ^(١)] وأن سماع الصوت حاصل بالأذن ، وكذا القول في سائر الإحساسات . وأيضاً ^(٢) : الإنسان يعلم بالبدنية أنه يجد الفكر واستحيين من جانب الدماغ ، ويجد العلم وإدراك من ناحية القلب . وجميع هذه الشواهد دالة على أن هذه الإدراكات مخصصة بهذه الأعضاء

فثبت . أن جوهر النفس [جوهر مخصوص ^(٣)] موصوف بهذه الصفات ، وثبت . أن الموصوف بهذه الصفات . هو هذه الأعضاء ، فوجب القطع بأن جوهر النفس إما هذه البنية ، وإما أحسام مادية في هذه البنية مشاركة لها مداحلة فيها .

الحجة الخامسة . إن النفس لو كانت جوهرًا مفارقًا للبدن ، ولا تعلق لها بالبدن ، إلا تعلق التدبير والتصرف ، كتعلق الملاح بالسفينة ، والحمال بالحمول ، فكما أن الملاح يمكنه أن يترك تدبير هذه السفينة ، ويشتغل بتدبير سفينة أخرى ، وجب أن تتمكن النفس من أن تترك تدبير هذا البدن ، وتشتغل بتدبير بدن آخر . يعني : أن مدير هذا البدن ، ينقل إلى تدبير ذلك البدن ، ومدير ذلك البدن ينقل إلى تدبير هذا البدن . ولما كان ذلك متمعاً ، علم : أن النفس ليست إلا هذا البدن . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : هذه النفس لها عشق طبيعي ، وشوق ذاتي ، إلى تدبير هذا البدن ، فهذا السبب يمتنع انتقالها إلى تدبير بدن آخر

وأجواب عن الأول . إن القول بالإتحاد باطل ، مشهور بطلان لأنها بعد الإتحاد ، إن بقيا ^(٤) معاً . فهما اثنان لا واحد ، وإن عدما معاً ، رحدث ثالث فهذا ليس من الإتحاد في شيء وإن بقي أحدهما وعدم الآخر . فهذا أيضاً ليس

(١) سبط (ل)

(٢) وأيضاً أعلم (م) ، (ط)

(٣) وكذلك (م) ، (ط) .

(٤) من (ط) ، (ل)

(٥) قيدا معاً (ل) قيدا (ط)

بإيجاد ، لأن الموجود ليس^(١) نفس المعلوم . وأيضاً . البدن جسم مركب من الأخلاط المتصادة ، والأجزاء المتكاثرة ، والنفس جوهر مجرد عن الحجمية والعرصية ، فكيف يعقل أن يصير أحدهم عين الآخر ؟

والجواب عن الثاني : وهو قولكم : النفس المعينه لها عشق طبيعي ، وشوق ذاتي ، إلى تدبير هذا البدن فنقول هذا أيضاً ضعيف لأن عشق البدن^(٢) لا يصح إلا [عن يقدر^(٣)] على الإلتذذ بالحسوسات ، وإلا على الإنتفاع بما في عالم الجسمانيات من المنافع والراحات فلما أن تكون النفس عاشقة لهذه الآلهة بعينها ، مع أنه يمكنها تحصيل المقصود بسائر آلات فهذا محال . والدليل القاطع عليه أن النفس متى جزمت وقطعت بأن تحصيل هذه اللذات والطيات بهذا الطريق . ممكن وبالطريق الثاني أيضاً : ممكن . وأنه لا ربحان لأحد الطرفين على الثاني في كثرة القوائد والمنافع . فههنا^(٤) يمتنع أن يكون للنفس ميل إلى أحد الطرفين بعينه دون الثاني فكذا ههنا ، مطلوب النفس هو الإنتفاع باللذات الجسمانية والراحات الشهوانية ولما كانت الأبدن بأسرها متساوية في الإقصاء إلى هذا المطلوب ، وجب أن تكون سبية النفس إليها بأسرها على السوية ومتى كان الأمر كذلك ، كان قولهم : إن النفس المعينه عاشقة لهذا البدن المعين عشقاً طبيعياً قول^(٥) باطل

الحجة السادسة : إن علمي بنفسي أظهر العلوم وأقواها .

والدليل عليه أن علمي بما يغاير نفسي ، تابع لعلمي بنفسي ، والتابع يمتنع أن يكون أقوى من المتبوع وإذا ثبت هذا فنقول لو كانت نفسي موجودة مجرداً ، لا داخل العالم ، ولا خارج العالم ، ولا متصلاً بالعالم ولا مفصلاً عنه .

(١) لا يكون (م)

(٢) نفس (ل)

(٣) سقط (ل)

(٤) فههنا يسجل (م)

(٥) أمراً (ل)

[كما أن البارئ سبحانه وتعالى - موحود^(١)] لا داخل العالم ، ولا خارجاً عنه ، ولا متصلاً بالعالم ، ولا منفصلاً عنه ، لكنك أعلم بالضرورة أي موجود موصوف بهذه الصفة ومعلوم أن ذلك باطل . لأن كثيراً من العقلاء زعموا : أن إثبات هذا الموجود [بهذه الصفة^(٢)] محال في العقول ، حتى قالوا : إن إله العالم يجب أن يكون منحيزاً ، ومختصاً بالخير والجهة

وأما العقلاء الذين سلموا ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى ، فلم يخطر ببال أحد منهم أنه في نفسه موصوف بهذه الصفة . فثبت : أن نفس الإنسان ، لو كان موصوفاً بهذه الصفة ، لكان العلم بكونه كذلك ، علماً ضرورياً ، وثبت أن لتالي باطل ، فكان المقدم^(٣) باطلاً .

وليجيب أن يجيب عنه ، فيقول : هذه القيود سلبية ، والعلم بالمهنية ، معايير للعلم بقبولها السلبية ، وغير موجب له

الحجة السابعة : هذا الجسد محل للإدراكات الجزئية والكلية ، ومحل للقدرة على [الإدراكات^(٤)] والتحريكات الإرادية . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون هذا الجسد وما فيه هو الإنسان . فهذه الحجة مبنية على مقدمات

انقذمة الأولى وهي [إن هذا الجزء محل للإدراكات . فالدليل عليه^(٥)] أن هذا الجسد . إما أن يقال . حصص فيه قوة شعور وإدراك ، أو لم يحصل فيه البتة قوة الشعور والإدراك

والقسم الثاني باطل لأن كل جسم يكون خالياً عن قوة الشعور والإدراك ، يكون جماً محضاً ، فما لا عقل بين الحماد وبين الحيوان فرقاً

(١) سقط (ط ، و)

(٢) سقط (ط) ، (ل)

(٣) فاقدم باطل (م)

(٤) من (م)

(٥) سقط (ط ، و)

إلا هذا المعنى ، وهو أن الحماد لا شعور له البتة . ولا إدراك له البتة ، فلو كان جسم البدن خالياً عن الشعور والإدراك ، لكان حماداً محضاً . لكنا نعسم بالضرورة : أن أبدان الحيوانات حال كونها أحياء ، ليست جمادات [محضة^(١)] وكيف لا يقول ذلك ، وإن من وضع إصبعه على الحمر فإنه يحس بالألم في ذلك الموضع ؟ ولو وضع إصبعه على الجحر ، فإنه يحس بنوع آخر من الألم في ذلك الموضع . فالقول بأن البدن حاد محض لا شعور فيه ، ولا إدراك . إنكار لأعظم السذمات

ثبت : أنه حصل في أبدان الحيوانات قوة شعور وحساس بالأشياء المخالفة [والموافقة^(٢)] ولا نريد من ذلك إن النفس مدركة للجزئيات ، لا ذلك .

والمقدمة الثانية في بيان أن هذا البدن مدرك للكلية . فنقول :

الدليل على صحة هذه المقدمة إن يبا . أن البدن مدرك للجزئيات ، وكل ما كان مدركاً للجزئيات ، فإنه يجب أن يكون مدركاً للكلية . والدليل عليه : إن هذا الألم عبارة عن الألم مع قد كونه هذا ، ومدرك المركب ، لا بد وأن يكون مدركاً لفرداته ، لما ثبت في المنطق في باب الذي المقوم . إن تصور المركب ، مسبوق بتصور مفرداته . ثبت أن مدرك هذا الألم مدرك للألم ، والألم ماهية كلية ، ثبت أن مدرك الجزئيات ، يجب أن يكون مدركاً للكلية . وأيضاً : قد بينا أن ابدن يبصر هذا الإنسان ، وهذا الإنسان عبارة عن الإنسان مع قد كونه هذا . فمبصر هذا الإنسان يجب أن يكون قد أبصر الإنسان . وأبصر كونه هذا . نكن الإنسان من حيث إنه إنسان ماهية كلية . فالقوة الباصرة قد أدركت الماهية الكلية

لأن قيل لم لا يجوز أن يقال . إن القوة الباصرة لما أدركت هذا الإنسان ، فهي ما أدركت إلا مجرد كونه هذا ، فالما الإنسان فهو غير مبصر

(١) من (٢)

(٢) من (٢)

وأيضاً يجب أن القوة الباصرة أدركت لإنسان إلا أن الإنسان من حيث
إنه إنسان ، لا كلي ولا جزئي ، ولكنه إنسان [فقط^(١)] فلا يلزم منه أن تكون
القوة الباصرة مدركة للكليات .

فنتجيب عن الأول بأننا إذا أدركنا هذا لسواد وهذا البياض فيما أن
يكون المرئي ، مجرد كون هذا هذا وذاك . ذلك . من غير أن تتعلق القوة
الباصرة بماهية السواد والبياض ، وإما أن يكون المرئي مجموع كونه هذا ، مع
كونه سواداً ، أو مجموع كونه ذاك بياضاً . أما الأول فباطل لوجوه .

أحدها إننا قد دللنا على أن التعيين قيد عدمي ، فيمتنع كونه مرئياً .
وثانيها إن بتقدير أن يكون [التعيين مرأ ثانياً ، فإن تعيين هذا وتعيين
ذاك كل واحد منهما يتشاركان في كونه تعييناً^(٢)] فهذا التعيين وذلك التعيين
شخصان داخلان تحت نوع واحد ، ولا مخالفة بينهما في الماهية أصلاً . فإذا
أحسنا بهذا السواد وهذا الساص ، وفرصنا أن المحسوس ليس إلا مجرد كونه
هذا وذاك ، وثبت أن مجرد كونه هذا وذاك شخصان داخلان تحت نوع واحد
وأن لا مخالفة بينهما في الماهية ، محينئ يلزم أن لا يحس من طريق الإبصار بكون
السواد والبياض متخالفين . ولما كان ذلك باطلاً بالديهية ، علمنا أنه ليس
المحسوس بحس البصر ، هو مجرد كونه هذا وذاك ، بل كونه سواداً أو بياضاً
[أيضاً محسوس بحس البصر^(٣)]

وثالثها - إن بتقدير أن يكون التعيين أمراً ثابتاً ، وأن يكون المحسوس هو
التعيين إلا أن التعيين أيضاً ماهية كلية ، فيكون المحسوس [بالبصر أيضاً أمراً
كلياً] لا أن يقال - المحسوس^(٤) [ليس هو التعيين بل تعيين التعيين ثم يعود
الكلام [الأول^(٥)] فيه ، ويلزم التسلسل

(١) من (م) .

(٢) من (ط) ن

(٣) سقط (م)

(٤) سقط (م)

(٥) من (م)

ثبت بهذه الوجوه : إنا إذا أحسنا بهذا السواد وهذا البياض ، فقد حصل الإحساس بالسواد والبياض

وأما السؤال الثاني ، وهو قوله : « هب أنا أدركنا السواد بحس البصر ، لكن لم قلتم إنا أدركنا بحس البصر للسواد من حيث إنه كلي » ؟

فجوابه . إنا قد بينا في المنطق : أن الكلي قد يراد به الكلي المنطقي ، وهو نفس الكلية ، وقد يراد به [الكلي^(١)] العقلي وهو مجموع الماهية [مع قيد كونها كلية] وقد يراد به الكلي الطبيعي ، وهي تلك الماهية^(٢) [التي يمكن أن يحكم العقل عليها ، بكونها كلية . وكلامنا في هذا المقام في بيان أن الكلي الطبيعي مدرك بالقوة الحساسة . أما الكلي المنطقي والعقلي فلا حاجة إلى ذكرهما في هذا لياب . ثبت بما ذكرنا . إن النفس مدركة للجزئيات ، وكل ما كان مدركاً للجزئيات ، فإنه يجب أن يكون مدركاً للكلية الطبيعية .

وأما المقدمة الثالثة : فهي في بيان أن البدن موصوف بالتدرة هل التحريكات الإرادية^(٣) . والدليل عليه : أن المحرك بالإرادة هو الذي يحرك بواسطه القصد والاختيار . واختيار الشيء مشروط بإدراك ماهيته ، فإن ما لا يكون متصوراً ولا مشعوراً به ، فإنه يمنع القصد إلى تكوينه . فثبت أن الماعل المختار يجب أن يكون مدركاً . فلما كان البدن هو المدرك ، وجب أن يكون لفاعل المختار : هو البدن ، أو شيء موحود في البدن

وأما المقدمة الرابعة : وهي أنه لما ثبت أن البدن موصوف بالإدراكات الجزئية ، والإدراكات الكلية ، وبالحركات الإرادية ، كان جوهر البدن موصوفاً بمجموع هذه الصفات ولا معنى للإنسان إلا الجوهر الموصوف بهذه الصفات وذلك يوجب القطع بأن الإنسان هو البدن أو جسم موجود فيه وإذا ثبت هذا

(١) منقط (ط)

(٢) منقط (ط)

(٣) بالمرء على التحريك الإرادي (ط) .

فلو فرضنا جوهرًا مجردًا مفارقاً لهذا البدن ، لكن ذلك الشيء موحوداً مغايراً
للإنسان فمكون الإنسان هو هذا البدن الموصوف بهذه الإدراكات الحرة
والكلية [والحركات الإرادية^(١)] وهذا بحث نفيس

الحجة الثامنة للقائلين بأن النفس جسم لهم^(٢) أن يقولوا : لو كانت
النفس جوهرًا مجردًا عن الحجمية والتحيز ، لامتنع أن يتوقف معها عن محاسة
عمل الفعل لأن ما لا يكون متحيزاً ، امتنع أن يصير محاساً للمتحيز وإذا كان
الأمر كذلك ، فحينئذ يكون فعلها على سبيل الاختراع من غير حاجة إلى
حصول محاسة وملاقاة بين الفاعل وبين محل الفعل . ولو كان الأمر كذلك ،
لوجب أن يقتدر الواحد ما على تحريك الأجسام ، من غير أن يحاسها ، ومن غير
أن يحاس شيئاً يحاسها وذلك لأن جوهر النفس ، لما كانت قادرة على تحريك
ابتن من غير حصول محاسة بينها وبين ذلك البدن ، علمنا أن جوهر النفس
قادر على تحريك الجسم من غير واسطة المحاسة وسائر الأجسام قانلة للحركة ،
ونسبة جوهر النفس إلى كل الأحسام على السوية ، فلما قدرت النفس على
تحريك بعضها من غير المحاسة وجب حصول قدرتها على تحريك البقية من غير
المحاسة ، ولما كان ذلك باطلاً [بالهذه^(٣)] علمنا أن النفس لا تقوى على
اتتحريك ، إلا بشرط أن تحاس ما يحاسه . وكل ما كان محاساً لشيء من
الأجسام ، فهو متحيز . فوجب أن يكون النفس جوهرًا متحيزاً . وهو
المطلوب

فإن قالوا . لم لا يجور أن يقل . أن تأثير النفس في تحريك بدنها
الخاص ، غير مشروط بالمحاسة وتأثيرها في تحريك الأجسام موقوف على
حصول المحاسة بين بدنها وبين تلك الأجسام ؟ فيؤتى ما لم تبطلوا هذا
الاحتمال ، لا يتم دليلكم .

(١) من (ل ، ط)

(٢) هي ان تقول (ل)

(٣) مقط (ط)

والجواب إنه لما كان لسل البدن لتصرفات النفس ، لا يتوقف على حصول المماسه بين النفس وبين البدن ، وجب أن يكون الحال كذلك في تحريك سائر الأحسام . لأن جمع الأجسام متساوية في قبول الحركة^(١) ونسبة النفس : إلى جميعها على السوية . لأن النفس إذا كانت مجردة عن الحجمية وعلاقته الحجمية ، كانت نسبة ذاتها إلى الكل على السوية [ومتى كانت ذات الفاعل بالنسبة إلى الكل على السوية^(٢)] ودات جميع القوابل بالنسبة إلى ذات الفاعل بالسوية ، وجب أن يكون التأثير بالنسبة إلى الكل على السوية ، فهذا استغنى افعال في الفعل عن مماسة محل الفعل في حق البعض ، وجب أن يكون الحال كذلك [في حق الكل وإن انتقل إلى امماسة في حق البعض ، وجب أن يقتصر إليها في حق الكل^(٣)]

واقصى ما في الباب أن يقال النفس كالعاشقة لهذا البدن ، إلا أن هذا العشق الشديد يقتضي أن يكون تعلمها بهذا البدن أكثر ، وأن يكون تصرفها في هذا البدن أكثر . فأما أن نتبع مقتضى ذاتها بالنسبة إلى هذه الأحسام . فذاك محال وهذا برهان يفيد اليقين في هذا المطلوب

الحجة التاسعة الحكماء اتفقوا على أن حد الإنسان ، هو أنه حر حر جسماني ، معتد ، نامي مولد حساس ، متحرك بالإرادة ، ناطق . فالحر الحر الجسماني هو الذات وكونه معتدياً ، نامياً مولداً ، حساساً ، متحركاً بالإرادة ، ناطقاً : صفات ستة وهي صفات الجوهر الجسماني ، فيجب أن يكون الإنسان عبارة عن الجسم الموصوف بهذه الصفات ، فالقول بأن الإنسان جوهر مجرد موصوف بهذه الصفات مناقض لهذا الكلام

فإن قالوا سلم أن لإنسان عبارة عن الجسم الموصوف بهذه الصفات ، لا أنا ثبت جوهر مجرداً ، يدبر الجسم الموصوف بهذه الصفات قلنا : ذلك

(١) الأثر (م ، ط)

(٢) سقط (ل)

(٣) سقط (ن)

الحوهر المحرود منفصل عن الجسم الموصوف بالصفات المذكورة ، فيرجع كلامكم إلى أنكم أنتمم للإنسان مديراً . وكلامنا الآن ليس إلا في البحث عن حقيقة الإنسان ، لا في البحث عن مدير الإنسان ، فإن عندنا مدير الإنسان ومدير جميع العالم هو الله سبحانه وتعالى

الحجة العاشرة وهي الحجة التي عليها تعويل المتكلمين . إن كن عاقل إذا قلت له : ما الإنسان ؟ وما حقيقته ؟ فإنه يشير إلى هذا الهيكل المخصوص ، وهذه النية المخصوصة . ولو قلت له : الإنسان شيء آخر سوى هذه النية فإن جمهور العقلاء بيداته عقولهم يكذبونه

وأبصاراً أو اقل العقول فاصيه بأن الخطاب متوجه إلى هذه النية والنواب والعقاب متوجه إليها والدم والترهيب مترجه إلى هذه النية . ولو أن رجلاً قال : المأمور والمنهي شيء آخر ، مغاير لهذه النية لرايت العقلاء بأسرهم مطلقين على تكذيبه وكل ما شهدت بداته العقول ، ومصرائح لأذهان بطلانه ، كان بطلانه بديهياً أولياً . فثبت أن العلم بأن الإنسان هو هذه النية المشاهدة ، وهذا الهيكل المخصوص علم بديهي . فكان القدح فيه باطلاً فهذه جملة دلائل [مقالة^(١)] النفس الناطقة [والله أعلم^(٢)] .

(١) مخطوط (ط ، ن) . والمراد دلائل على كون النفس جسماً ، لا حوهرًا مجرداً مثل الروح
(٢) من (م)

الفصل الثالث
فهي
حكاية للحجة التي هي
أقوى الوجود في أثبات تجرد النفس

نقول . إنه حصل في الوجود موجودات غير قابلة للقسمة . موجب أن يكون العلم بها ، غير قابل للقسمة . موجب أن يكون الموصوف بذلك العلم . غير قابل للقسمة . وكل متحيز ، وكل حال في المتحيز : منقسم . موجب أن يكون الموصوف بتلك العلم : غير متحيز ولا حال في المتحيز
و علم : أن هذا الدليل مبني على أربع مقدمات :

المقدمة الأولى : في بيان أنه حصل في الوجود موجودات ، لا تقبل القسمة ويدل عليه وجوه .

الأول . إن واجب الوجود لذاته ، غير قابل لقسمة بوجه من الوجوه ، لا القسمة التقديرية ، ولا القسمة العقلية . الحاصلة من الجس والفصل ، ولا القسمة [العقلية^(١)] الحاصلة من المادة والصورة ، لأن كل منقسم فهو يحتاج إلى جزئه ، [رجزه غيره] كل منقسم فهو محتاج إلى غيره^(٢) [وكل محتاج إلى غيره فهو ممكن لذاته] فكل منقسم فهو ممكن لذاته^(٣) [فيلزم أن كل ما يكون

(١) من (د)

(٢) منقط (م)

(٣) من (ط ، ل)

ممكناً لذاته ، فإنه يكون منزهاً عن التأليف والتركيب ، فيكون فرداً محصاً

اثنائي : إن لفظة يمتنع كوما منقسمة . وقد ذكرنا في المسألة المشتملة على إثبات الجوهر الفرد : وحوها كثيرة في تقرير هذا المطلوب . ومن جملتها : أن انقطة نهاية للخط ، فلو كانت النقطة منقسمة ، لم يكن كل واحد من نصفها نهاية للخط . وهذا يلزمه أن كل ما كان نهاية للخط ، يمتنع أن يكون منقسماً

الثالث : إن الوحدة أحد الأشياء عن طبائع انكثرة . فلو كانت موجودة فهو المطلوب ، وإن لم تكن موجودة كانت الكثرة موجودة [لكن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فمتى كانت الكثرة موجودة كانت الوحدة موجودة^(١)] فثبت : أنه لا بد من الاعتراف بوجود الوحدة على كل حال

الرابع : لا شك أن في الوجود ماهيات موجودة ، فهذه الماهيات إما أن تكون بسيطة أو مركبة . فإن كانت بسيطة معقدة فهو المطلوب وإن كانت مركبة وكل مركب دائماً يتركب من البسائط . فعلى جميع التقديرات لا بد من الاعتراف بوجود ماهية بسيطة معقدة من جميع جهات التركيب .

فثبت بهذه الوجوه الأربعة : أنه قد حصل في الوجود موجودات لا تقبل القسمة .

وأما المقدمة لثانية : فهي في بيان أنه إذا كان المعلوم غير منقسم ، كان العلم المتعلق به غير قابل للقسمة . فنقول : الدليل عليه . هو أن ذلك العلم ، لو انقسم ، لكان كل واحد من جزئياته ، إما أن يكون علماً بذلك المعلوم أو يكون علماً بجزء ذلك المعلوم ، أو لا يكون علماً بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزائه ، ولأقسام الثلاثة باطلة ، فبطل القول بكون ذلك العلم قابلاً للقسمة

أما أنه يمتنع أن يكون جزء ذلك العلم . علماً بذلك المعلوم . فبانه من وجهين^(٢) .

(١) سقط (م)

(٢) راجع [الأصل]

الأول : إنه يلزم أن يكون الجزء مساوياً للكل ، وذلك محال . لأن إذا كان كل ذلك العلم علماً بذلك المعلوم وأحد أجزاء ذلك العلم يكون أيضاً علماً بذلك المعلوم ، فحينئذ يلزم كون الجزء مساوياً للكل من كل الوجوه ، وهو محال فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون الكل مساوياً للجزء في بعض الأحوال ، وإن كان مخالفاً له من سائر الوجوه ؟

قلنا . العلم بالشيء لا حقيقة له ولا ماهية له ، سوى كونه علماً بذلك المعلوم ، وكل ما سوى هذا الاعتبار ، فإنه يكون خارجاً عن ماهية كونه علماً ، فإذا كان لا ماهية للعلم إلا هذا القدر . ثم قلنا : إن هذا القدر وقع الاشتراك فيه بين كل العلم ، وبين جزئه ، فحينئذ يلزم كون الجزء مساوياً للكل من كل الوجوه ، وهو محال .

الثاني : وهو أنه إذا كان كل ذلك العلم علماً بذلك المعلوم [وكان كل واحد من أجزاء ذلك العلم أيضاً ، علماً بذلك المعلوم ، فحينئذ يكون الموصوف بذلك علماً بذلك المعلوم ^(١)] لا مرة واحدة ، بل مراراً كثيرة . وذلك باطل .

الثالث : وهو أما إذا فرضنا أن كل واحد من أجزاء ذلك العلم ، كان علماً بذلك المعلوم ، فهل تنتهي تلك الأجزاء إلى جزء لا يقبل القسمة ، أو لا ينتهي إلى ذلك ؟ فإن كان الأول فذلك الجزء من العلم ، عدم بذلك المعلوم ، مع أنه لا يقبل القسمة . فقد وجدنا علماً لا يقبل القسمة . وهو المطلوب . وإن كان الثاني فحينئذ يلزم أن يحصل لذلك لعلم أجزاء لا نهاية لها ، لا مرة واحدة بل مراراً لا نهاية لها . وهو محال . وعلى تقدير تسليمه ، فالمقصود حاصل لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الوحدات ، فيما لم تحصل الوحدة لم يحصل اجتماعها ، وحينئذ يحصل المقصود .

وأما القسم الثاني من الأقسام المذكورة في أول الدليل . وهو أن كل واحد

(١) مقط (ط)

من أجزاء ذلك العلم يكون علماً بجزء من أجزء ذلك المعلوم . فهذا أيضاً :
باطل . لأن هذا إنما يعقل إذا كان المعلوم منقسماً . وكلاماً في المعلوم الذي
لا يقبل انقسامه

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال كل واحد من أجزاء ذلك العلم ،
لا يكون [علماً بنفسه ^(١)] ذلك المعلوم ولا شيء من أجزائه [علماً بذلك
المعلوم ^(٢)]

فنقول إن تلك الأجزاء إذ اجتمعت . فهل حدث عن اجتماعها أمر
رائد عن تلك الأجزاء ، أم لم يحدث ؟ فإن لم يحدث أمر رائد ، كان الحاصل
هناك أمراً ليست [علماً بذلك المعلوم ولا شيء من أجزائه] فيلزم أن يقال .
العلم بالشيء ليس ^(٣) [علماً به] هذا حلف . وإن حدث أمر رائد فذلك
الرائد إن قبل القسمة ، عاد التقسيم الأول فيه . وإن لم يقبل القسمة فهو علم
لا يقبل القسمة . وذلك هو المطلوب [فثبت بما ذكرنا أنه متى كان المعلوم غير
منقسم ، وجب أن يكون العلم به غير منقسم . وهو المطلوب ^(٤)]

لمقدمة الثالثة في بيان أنه متى كان العلم غير منقسم كان الموصوف بذلك
العلم غير منقسم : فنقول الذي يدل عليه . أن ذلك الموصوف ، إذا كان
منقسماً ، افترض فيه أجزء وأقسام وكل واحد من تلك الأقسام ، إما أن
يكون موصوفاً بكل ذلك العلم ، أو جزء من أجزائه ، أو لا بكله ولا ببعضه .
والأول محال ، وإلا لزم حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة . والثاني
محال ، وإلا لزم أن يكون ذلك العلم منقسماً . وقد فرضناه غير منقسم ، هذا
خلف . والثالث : محال ، لأنه إذا كان كل واحد من أجزء ذلك المحل : حالياً
عن ذلك العلم [وعن جميع جزائه يلزم كون ذلك المحل حالياً عن كل ذلك
العلم ^(٥)] مع أننا فرضناه موصوفاً به . هذا حلف .

(١) سقط (ل)

(٢) سقط (ط)

(٣) سقط (طا)

(٤) سقط (ط)

(٥) سقط (ط)

فإن قيل : ليس أن مذهب افلاسفة أن الجسم البسيط ، إذا خلا عن التقطيع ، وعن اختلاف العرضين ، وعن الوهم ، فإنه يكون في نفسه واحداً على سبيل الحقيقة ، ولا يكون فيه تركيب أصلاً ، ولا يلزم من كونه قابلاً للقسمة حصول القسمة فيه ، كما أنه لا يلزم من كون الجسم قابلاً للسواد ، أن يكون أسود ؟

وإذا كان كذلك ، فهذا الجسم في نفسه شيء واحد ، وليس له من الأجزاء والأقسام [شيء^(١)] وإذا كان كذلك ، فبهذه بمنع أن يقال الحال في كل واحد من أقسامه . إما كل ذلك العلم ، أو بعضه لأن هذا الكلام إنما يصح ، لو حصل ذلك الجسم أبعاض وأقسام أما لما كان في نفسه شيئاً واحداً ، ولم يحصل له أبعاض وأقسام الـ [لم يصح^(٢)] هذا الكلام .

السؤال الثاني : هب أن ذلك الجسم ، حصلت له أبعاض وأقسام . فلم لا يجوز أن يقال كل واحد من أبعاضه خالي عن كل ذلك العلم وعن بعضه ؟ لونه . « لو كان كذلك ، لامتنع أن يكون كل ذلك الجسم موصوفاً بذلك العلم » قلنا ما الدليل على أنه لما خلا كل واحد من أجزاء ذلك الموصوف عن كل تلك لصفة وعن بعضها ، وجب خلو ذلك الموصوف عن كل تلك الصفة ؟ وذلك لأن الكس من حيث هو كل ، مغاير لكل واحد من أجزائه خلا عن كل تلك الصفة وعن بعضها ، فلا يلزم من هذا ، وجوب خلو [كل^(٣)] تلك الذات عن كل تلك الصفة ؟

والجواب عن السؤال الأول : إن الجسم بسيط ، وإن كان واحداً في نفسه ، إلا أن حصول الإنقسام فيه أمر ممكن لكل ما كان ممكناً ، فيه لا يلزم من فرض وقوعه ، محال . فإذا فرض ذلك الإنقسام واقعاً ، أسمع أن يلزم منه

(١) من (م)

(٢) لم يحصل (طا ، ن)

(٣) من (ط)

محال . ولما لزم المحال ، علمنا . أنه إنما لزم لا من هذا الغرض ، وإنما لزم من قيام الصفة التي لا تفصل القسمة بالمحل ، الذي يقبل القسمة ، فوجب أن يكون هذا الغرض محالاً

وأما السؤال الثاني فاجوابه : إما يدعي العلم الديهي بأنه متى كان جميع أجزاء الذات خالياً عن كل الصفة ، وعن كل واحد من أجزاء تلك الصفة ، امتنع بعد كون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة

وأما المقدمة الرابعة : فحقق في بيان أن كل متحيز فهو منقسم وهذا بناء على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه معلوم

وإذا ظهرت هذه المقدمات الأربعة ، ظهر أن محل هذه العلوم جوهر ليس بجسم ولا بجسماني وهو المطلوب

واعلم . أن هذا الدليل ذكره الشيخ الرئيس « أبو علي » في جميع كتبه . إلا أنه ما ذكره على هذا الترتيب ، ولم يقرره بهذه السجوة ومنحكي كلامه في تقرير هذه لوجوه^(١)

ومن أنصف علم أن هذا البيان أكمل وأتم

ثم نقول : الإعراض على هذا الدليل من وجوه .

[الأول] إن هذا الدليل بناء على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه معلوم

والثاني لم قلت : إن الحال في المقسم ' منقسم ' والذي يدل على صحته وجوه^(٢) : [

الحجة الأولى^(٣) : إن النقطة شيء مشار إليه ، لا يقبل القسمة . فهو إما أن يكون جوهراً ، إما أن يكون عرصاً . فإن كان جوهراً فقد نُسب الجوهر

(١) هذا الدليل (م ، ط)

(٢) من (ط ، ل)

(٣) الأول في الأصل [

الفرد ، ومطل هذا الدليل . وإن كان عرصاً ، عاد الكلام فيه ، ولم يلم إما إثبات الجوهر انفراداً ، وإما حلول ما لا يتقسم في محل منقسم وعلى كلا التقديرين ، يبطل دليلكم بالكلية

فإن قالوا : الكلام فيه من وجوه :

الأول : إن النقطة وجودها في الوهم ، لا في الأعيان .

الثاني : إن النقطة عبارة عن نهاية الخط ، ونهية الخط عبارة عن عدمه وماله ، وذلك عدم محض .

الثالث : إن النقطة طرف ، والطرف لا يكون سائياً في دي^(١) الطرف ، ولا شائعاً فيه . وأما العلم به بتقدير أن يكون صفة للحسم ، فيه يجب أن يكون سائياً فيه . لأنه [يلزم عليه^(٢)] إن لم يكن سائياً فيه ، كان إما طرفاً ، وإما حالاً في الطرف . لا جائز أن يكون طرفاً . لأن الطرف هو النقطة والعلم ليس بنقطة ولا جائز أن يكون حالاً في الطرف ، الذي هو النقطة لوجهين

الأول : إن النقطة موجد لا يقبل القسمة . فيمتنع أن تختلف أحواله بحسب اختلاف أحوال المراج . وإذا ثبت هذا فقول طبيعة النقطة [إن كانت^(٣)] مستعدة لقبول العلم ، فوجب أن تكون كل نقطة موصولة بالعلم ، لأن الفيض عام ، فإن كان القابل مستعداً ، وجب عموم الفيض .

الثاني : إن النقطة طرف الخط ، فلا يحل فيه طرف ما كان حاصله في الصرف^(٤) حتى يكون الحال في مقابلة المحل ، ويكون طرف الحال في مقابلة طرف المحل والجواب :

أما السؤال الأول وهو قوله : « النقطة لا وجود لها إلا في الوهم »

(١) ذلك (ط)

(٢) من (م)

(٣) من (م)

(٤) الخط (م)

لكلام باطل لأن الجسم منتهي في الخارج ، ونهايته هو السطح ، فوجب أن يكون السطح موجوداً في الخارج . واسطح منتهى الخط ، ونهايته الخط ، والخط موجود في الخارج ونهايته موحدة في الخارج [والنقطة موجودة في الخارج]^(١)

وأما السؤال الثاني وهو قوله « النقطة عبارة عن نهاية الخط ، ونهاية الشيء عبارة عن عدمه » نقول . إن الخط يلاني بطرفه خطأ آخر ، فلم كانت النقطة عدماً ، لكان محل انلاقه عدماً حصاً . وبه باطل

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : « النقطة غير سارية في الجسم » فنقول لم لا يجوز أيضاً أن يكون العلم حالاً في المحل ، لا على وجه الشروع والسريان ؟ قوله : « العرص الذي لا يكون سارياً في الجسم » : إما النقطة ، وإما الحال في النقطة « قلنا هذا الحصر ممنوع . فلم لا يجوز إثبات أعراض غير سارية في الجسم مع أنها لا تكون نقطة ولا حالة في النقطة ؟ وهذا الحصر ليس لهم في إثباته شبهة ، فضلاً عن حجة . ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون محل هذه العنوم هو النقطة ؟

أب قوله أولاً : « إن النقطة يسع أن يختلف حالها في القول وعدم القول ، بسبب اختلاف الاستعدادات » قلنا : لم لا يجوز أن يكون شرط كون تلك النقطة قابله للعلم المحصوص : حصول استعداد مخصوص في الجسم الذي تكون تلك النقطة حالة فيه ؟ وإد كإب هذا الاحتمال قائماً ، سقط كلامكم

وأما قوله ثانياً : « إنه لا يحل في طرف المحل إلا طرف ائال » قلنا : هذا محكم ولا بد فيه من الدليل فهذا تمام الكلام في سؤال النقطة .

الحجة الثانية في بيان أنه لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال . هو أن الوحدة حاصلة بهذه الوحدة إما أن تكون حوهرأ أو عرصاً ، فإن كانت

(١) من (ط)

[جوهر^(١)] فقد ثبت الجوهر [الفرد^(٢)] وإن كانت عرصاً وحب أن يكون له محل فمحلها إن كان منفصلاً فقد جوزتم قيام غير المنقسم بالمنقسم ، وإن كان غير منقسم فهو الجوهر الفرد ، وعلى جميع التقديرات ، يبطل دليلكم . فإن قالوا : الرحلة طبيعة عدمية ، وهي عبارة عن عدم الكثرة . فقول ' [هذا ماطل^(٣)] لأن الكثرة إما أن تكون طبيعة وجودية ، أو عدمية . لا حائر أن تكون وجودية ، لأن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات . فإذا كانت الوحدة عدمية ، كانت الكثرة عبارة عن مجموع العدميات ومجموع العدميات لا يكون موجوداً . وإن كانت الكثرة عدماً والوحدة عبارة عن عدم الكثرة ، فحيثئذ تكون الوحدة عدماً للعدم ، فتكون أمراً موجوداً فسقط ما قالوه .

الحجة الثالثة . إن الإضافات عارضة للأجسام مثل الفوقية والتحتية والمالكية والملوكية . فلو انقسم الحال لإقسام محله ، لزم كون الإضافات منقسمة ، وذلك محال . لأنه يلزم أن يحصل للفرقية واتحتية نصف وثلاث وربع . وذلك مما لا يقبله العقل .

الحجة الرابعة : إن القوة الوهمية والقوة المفكرة قوى جسمانية ، عدد « الشبح » فيجب^(٤) أن تحصل للقوة الوهمية والفكرية أجزاء وأعضاء ، وذلك محال لأنها لو انقسمت ، لكان كل واحد من أعضائها ، إما أن يكون وهماً ، وحيثئذ يكون الجزء مساوياً للكل ، وهو محال . أو يكون بعض الوهم . لكن الوهم لا معنى له إلا الحكم بكون هذا صديقاً ، وكون ذاك عدواً وهذا الحكم لا يقبل القسمة السة . أو لا يكون وهماً لكل ذلك الشيء ولا لبعضه ، وحيثئذ يبطل هذا القسم بعين ما أبطلتم مثله في القوة العقلية .

الحجة الخامسة : لوجود صفة عارضة للماهيات ، فإذا أشرنا إلى جسم

(١) سنط (طا)

(٢) سنط (م)

(٣) سنط (طا)

(٤) ميلرم (م)

معين ، وقلك : إنه مرجود ، فيجب أن يكون الوجود صفة قائمة به [فلزم انقسام الحال لانقسام المحل ، لزم أن يكون ذلك الوجود منقسماً^(١)] وذلك محال لأن كل واحد من أجزاء الوجود إن كان وجوداً ، لزم كون الجزء مساوياً للكل ، وهو محال . وإن كان كل واحد من أجزاء الوجود ليس بوجود ، فهذا محال لوجهين .

الأول : إن تلك الأجزاء عند اجتماعها ، إن لم تحدث هناك هيئة زائدة ، لزم أن يكون الوجود حاصلًا ، وإن حصلت هيئة زائدة ، فتلك الهيئة الزائدة ، إما أن يكون وجوداً ، وإما أن لا يكون . وإن لم ينقسم ، فحينئذ لم يلزم من انقسام المحل انقسام الحال . وهو المطلوب

الثاني : إن كل واحد من أجزاء الوجود ، إذا لم يكن وجوداً ، لزم أن يقال : كل واحد من أجزاء الجسم المنقسم ، فهو غير موصوف بالوجود ، فوجب أن تكون^(٢) تلك الأجزاء [غير^(٣)] موجودة ، فجزء الجسم الموجود يجب أن لا يكون موجوداً وذلك محال

الحجة السادسة : إن طباع الأعداد ماهيات مختلفة . فكأن الشيء عشرة . عرض ، وكونه تسعة : عرض آخر . وهذا العرضان : [نوعان^(٤)] مختلفان بالماهية ، داخلان تحت جنس الكم المنفصل .

إذا عرفت هذا فنقول : المفهوم من كون العشرة . عشرة . مفهوم واحد ، وماهية واحدة . فذلك الماهية الواحدة ، إما أن تكون عارضة لكل واحد من تلك الأحاد ، وإما أن تنقسم بحسب انقسام تلك الأحاد . والأول محال . وإلا لزم أن يكون كل واحد من تلك الأحاد ، موصوفاً بأه عشرة وذلك محال ، وأنه يلزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة . وهو محال

(١) سقط (ط) ، (ن) وي (م) ذلك الوجود صفة . وي (ط)

(٢) أن لا تكون (م)

(٣) سقط (م ، ط)

(٤) سقط (ل ، ط)

والثاني أيضاً محال لأن المفهوم من كون العشرة عشرة ، لا يقبل القسمة
 [نعم العشرة تقبل لقسمة^(١)] أما مجرد العشرية فإنها لا تقبل لقسمة البنية .
 حين نلزم الخصم فيه فنقول : لو انقسمت العشرية^(٢) لكان كل واحد من
 أجزائها ، إما أن يكون عشرية ، وإما أن لا يكون [عشرية^(٣)] ويذكر التقسيم
 الذي ذكره في لعلم إلى آخره .

الحجة السابعة الكميات المختصة بالكميات ، مثل الاستدارة والتثنيث
 التربييع عند الفلاسفة : أخصاص موجودة . فنقول : هيئة الاستدارة إن كانت
 عرضاً ، فذلك العرض إما أن يكون تمامه قائماً بكل واحد من الأجزاء ، فيلزم
 أن يكون كل واحد من أجزاء الدائرة دائرة هذا خلف . وإما أن ينقسم ذلك
 العرض إلى الأجزاء ، ويقوم بكل واحد من أجزاء الخط ، جزء من أجزاء ذلك
 العرض ، وهذا أيضاً باطل لأن جزء الاستدارة إن كان في نفسه استدارة ،
 عاد ما ذكرناه من أنه يلزم أن يكون جزء الدائرة : دائرة . وإن لم يكن كذلك ،
 فحيث يكون القائم بكل واحد من أجزاء [الخط^(٤)] شيئاً ، ليس هو في نفسه
 استدارة ، فعد اجتماع تلك الأجزاء ، إن لم يحدث أمر رائد ، وجب أن لا
 تحصل الاستدارة ، وإن حصل فذلك الحاصل إن كان منقسماً ، عاد التقسيم
 الأول ، وإن لم ينقسم فحيث يكون الحال [غير منقسم^(٥)] ويكون المحل
 منقسماً . وذلك يبطل كلامهم

الحجة الثامنة لا شبهة أن هذه الأجسام محكمة بذواتها ، راجحة بغيرها
 فكونها محكمة بذواتها ، راجحة بغيرها صفات عرضية خارجة عن الداهية
 فنقول : هذه المفهومات إن لم تنقسم لإقسام محلها ، فقد نزل الكلام المذكور ،
 وإن انقسمت فكل واحد من أجزاء الإمكان ، ومن أجزاء الوجوب بالعير ، إن

(١) سعط (ط)

(٢) العشر (و)

(٣) سعط (ل)

(٤) سعط (طا)

(٥) سعط (طا)

كان في نفسه إمكاناً ووجوباً بالغير ، لزم أن يكون الجزء مساوياً للكل . وإن لم يكن كذلك، فعند احتتمع تلك الأجزاء ، إما أن يحدث أمر زائد، أو لا يحصل . وسوق التقسيم إلى آخره [فهذه القوص النمانية راردة على قوله .
« الحال يجب أن يقسم بانقسام المحل » والله أعلم^(١)]

(١) مس (ملا ، ن)

الفصل الرابع
في
حكاية الدلائل التي عوّل عليها
«الشيخ» في اثبات أن النفس الناطقة: مجردة

مجموع الوجوه التي ذكرها في جميع كتبه - [والله أعلم ^(١)] :

الحجة الأولى وهذه الحجة هي التي ذكرناها ، لكن بتفسير آخر .
فقال . « محل العلوم الكلية : [إما أن يكون جسماً أو حسمانياً ^(٢)] ولو كان
جسماً أو حسمانياً لانقسمت تلك العلوم . لأن الحال في المقسم مقسم « ولم
يذكر على صحة هذه المقدمة دليلاً ولا شبهة ، ولم يورد عليها شيئاً من النصوص
التي ذكرناها

ثم قال ^(٣) : « وكون تلك لعلوم منقسمة ، أمر محال » واحتج عليه ، بأنه

(١) من (ل)

(٢) من (م)

(٣) نصيحة في النفس لا بر مينا

ورقاء ذات بعرو ونفس
ومي التي سعرت ، ولم تسرع
كرهت مراقك ، وهي ذات تعجع
انسب مجاورة الخراب البلقع
وسارلاً سمراتها لم تقنع
عن ميم مكرها ، بان الأحرع
من العالم ولطول الخضع ؟ ■

هبطت إليك من المحل الأروع
عجيرة عن كل مقلة عارف
وصلت على كره إليك ، وديع
أنعت وما ألفت ، فلما واصلت
راظها نسيت عهداً بالخمي
حتى إذا انفصلت بها عيوطها
علفت بها ناء الشميل فاصبحت

لو نقسم هذا العلم ، لكان إما ينقسم إلى جزئين متشابهين أو مختلفين
والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونه منقسماً وإما قلنا إنه يستحيل أن
ينقسم إلى جزئين متشابهين لوجهين

مسكي إذ ذكر عهراً بالحمى
وتظن ساجدة على الدرس التي
إد عافها الشوك الكثيف وصددها
حتى إذا قرب السير إلى الحمى
وعدت ممره لكل مخلف
سجعت ، وقد كُثف العطاء فأنصرت
وعدت تغرد فوق درة شاهق
لأى شيء أمط مع شمع
إن كان أمطها الإله الحكمة
لهبوطها - إن كان صرمة لازب
ونموة عاك بكل حميمه
وهي التي قطع الرمان طريقها
مكاتها بروق تائق بالحمى

بدافع تهمي ، ولما تفلح
دوت مكرار لرياح الأربع
نصر عن الأرج المسبح الأربع
ودنا الرحيل إلى المضاء الأوسع
عيا ، حليف الشرب ، عرم شيخ
ما ليس يدرك بالعميول المجمع
والعلم يرفع كل من لم يرفع
عال إلى قعر الخميم الأوسع ؟
طويت عن المطر السليب الأروع
ليكون سامعة بما لم تسمع
في المالح - بحرفها لم يرفع
حتى لقد عربت بحر المطلع
ثم انطوى مكانه لم يلمع

وتنقسم هذه القصيدة ثلاثة أقسام :

١ - سجع النفس هبط للنفس من عل ، وحل في الجسد شقية مجية وهي إن ارتاح إلى
سكاته بعض الراحة ، فحيها أبدأ إلى عالمها ، رهاؤها إذ تعود إليه معرفة هائكة (بيت ١ -

١٤)

٢ - غاية اتحاد النفس بالجسد لم حلل النفس في الجسد ؟ ألتعرف كل شيء ؟ إنها لم تعرف (بيت
١٥ - ١٨)

٣ - إنكار تناسخ النفس ولم تعود النفس بالتناسخ ، لكي تكمل معرفتها (بيت ١٩ - ٢٠) إنها
تري ، في القسم الأول ، صدى نظرية أفلاطون انقائلة بوجود النفس قبل البدن ، وهبوطها من
عالم المثال إلى عالم الحس ولكن أفلاطون يهبط النفس إلى الجسد لحسابه صدرت عنها ، ويضي
عليها بالناسخ بكثير عن إنمائها ، وهذا ما لا يتفق وباقى القصيدة فهل يكون ابن مسكينا
نظرية أفلاطون ؟

ثم إن ابن مسكينا لا يسلم ، في باقي كتيبه بوجود النفس قبل البدن فهل يمكن أن يسلم به
هذا ؟ وعليه يرى أن يجعل من (الحل الأرفع ، العقل الفعال ، ليتلاد ما في القصيدة مع باقي
كتب ابن سينا

[من كتاب د النفس البشرية عند ابن سينا ، للدكتور البير نصر مادي]

الأول : إن كل واحد من دينك الجرمين ، لا بد وأن يكون محالفاً للكل ، لامتناع أن يكون الكل مثل الجزء ، وتلك المحالفة ليست بالحقيقة ولواريها ، وإلا لم يكن ذلك الانقسام انقساماً إلى جزئين متشابهين . بل لا بد وأن يكون بالعوارض المادية كالمقدار ولشكل ، فحينئذ يلزم أن لا يكون ذلك انعدم عرذاً عن جميع اللواحق الزائدة ، لأن ييب : أنه حصل معه المقدار الذي به يخالف الجرم كله في المقدار ، وإذا لم تكن تلك الصورة محردة ، امتنع كونها مشتركاً فيها بين المختلفات . لأن الموصوف بصغة [معينة^(١)] يستحيل أن يصدق هو على ما لا يكون موصوفاً بها ، لكن العلوم الكلية صبور^(٢) [مشترك فيها بين الأشخاص . فإن المعقول من الإنسان ، لا شك أنه مشترك فيه بين جميع الأشخاص

الوجه الثاني في إبطال هذا القسم : وهو أن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطاً لكون تلك الصورة معقولة ، أو لا يكون . والأول باطل . أما أولاً فلأنه يلزم كون كل واحد من الجرمين محالفاً بالماهية لذلك الكل ، لوجوب مابنة لشرط للمشروط

وأما ثانياً فقبل حصول الانقسام ، وجب أن لا تكون الصورة معقولة ، لفقدان الشرط ، وأما ثالثاً ، فالشيء اندي [يكون^(٣)] هذا حاله ، وجب أن يكون منفصلاً ، وليس^(٤) كل معقول كذلك .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال أن^(٥) تلك الصورة منقسمة^(٦) ليس شرطاً لكونها معقولة . فهذا يقتضي أن تكون تلك الصورة العقلية [عند

(١) سقط (ط)

(٢) صه (م ، ط)

(٣) سقط (م) ، (ط)

(٤) سقط (ل)

(٥) وأن (م ، ط)

(٦) ي (م ، ط) منقسمة وليس كل معقول كذلك وأما ليس شرطاً . الح

انقسامها^(١) [مغشاة بعوارض غريبة ، من جمع وتفرين ، ويكون في أقل منه بلاغ

هذا لفظ « الإشارات » وتفسيره . إن كل واحد من جزئها مكنتي جزء من ذلك الحل ، وذلك الجزء من تلك الصورة مساوي لكلها في تمام الماهية ، وحكم الشيء حكم مثله ، فوجب أن يكون حلول كل تلك الصورة^(٢) في جزء من ذلك الحل [ممكناً] وإذا كان كذلك كان حلول كل تلك الصورة في كل ذلك الحل^(٣) [عارضاً غريباً . وفي أقل منه بلاغ .

وأما لقسم الثاني من القسمين المذكورين في أول الدليل : وهو أن يقال إن تلك الصورة تنقسم إلى جزئين مختلفين في الماهية . فنقول : هذا محال . لأن الصورة لعقلية بوحدات جسمانية ، حصلت لها أجراء بحسب الانقسامات الممكنة في الجسم ، لكن تلك [الانقسامات غير متناهية فوجب أن تكون الأجزاء المحتللة الحاصلة لتلك^(٤)] الصورة العقلية غير متناهية وهذا محال . لوجوه

الأول إنه إذا كان كل واحد من تلك الأجراء التي هي غير متناهية حالاً في جزء آخر من ذلك الحل ، فقد انحصر كل واحد من أجراء ذلك الجسم معرض مخالف للمعرض الحال في الجزء الآخر ، وذلك يوجب تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية ، [بالمعل

والثاني : وهو أن تلك الكثرة سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية فلا بد فيها من واحد ، فتلك الصورة العقلية إذا كانت مركبة من أجراء غير متناهية^(٥) [فقد حصل فيها جزء واحد ، وحسب يعود التقسيم المذكور .

(١) سقط (ط)

(٢) الصفة (ط) .

(٣) سقط (ط) .

(٤) سقط (م ، ط)

(٥) سقط (م)

الثالث : إننا نقرص أن الجزء الجنسي ، وقع في أحد النصفين والجزء
العصلي وقع في النصف الثاني . وإذا غيرنا^(١) القسمة ، وجب أن ينتقل الجزء
الجنسي من موضعه ، إلى الموضع الثاني ، الحاصل بسبب القرص الثاني من
القسمة [وإيضاً^(٢)] وإذا أوقفنا قسماً في قسم مثل هذا

| | |
|--|--|
| | |
|--|--|

 فإنه
يلزم أن يتصّف الجنس ، وإن لم يتنصف^(٣) الفصل وذلك محال بهذا تمام
تقرير هذه الحجة على ما ذكره « لشيخ » .

واعلم . أن هذه الحجة في غاية الصعف لوجوه :

الأول . إنه مبني على أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية
لماهية المعلوم في ذات العلم .

وقد بينا في أول [منطق^(٤)] هذا الكتاب بالدلائل انقاهرة . فساد هذا
المذهب .

لثاني نقول هب أنا سلمنا لكم هذه القاعدة . فلم لا يجوز أن
تنقسم تلك الصورة إلى جزءين متشابهين في الماهية قوله : « فعلى هذا لتقدير
تكون تلك الصورة صورة غير مجردة » قلنا الكلام من وجهين

الأول : وهو أن هذا لازم عليكم أيضاً . وذلك : لأن هذه الصورة ،
إذا كانت حالة في جوهر النفس الناطقة ، فهي صورة جزئية ، حالة في نفس
جزيئة ، وتقاربا صائر الأعراس الخالة في تلك النفس الجزئية . فإذا اعتبرنا تلك
الصورة مع جهة هذه اللواحق ، لم تكن صورة مجردة . بل^(٥) كانت مقرونة
بلواحق كثيرة . وذلك يمنع من كونها كلية .

(١) اعتبر (م ، ط)

(٢) من (م ، ط)

(٣) لم يتنصف (م ، ط)

(٤) من (ل ، ط)

(٥) فإذا (ل)

فإن قالوا . المراد بكونها كلية أن تلك الصورة ، إذا حذفنا عنها تلك اللواحق ، واعتبرناها من حيث هي هي ، بدون تلك اللواحق ، كانت كلية . فنقول : إذا جاز هذا ، فم لا يجوز أن يقال : هذه الصورة ، وإن كانت حالة في مادة جسمانية مخصوصة ، بمقدار معين وشكل معين ، إلا أنها إذا اعتبرت من حيث هي هي ، مع حذف تلك الروائد كانت كلية . فثبت : أن الإلزام الذي أورده « الشيخ » فهو بعينه لازم عليه .

والوجه لثاني^(١) في بيان ضعف هذا الدليل . إن هذا القدر ، إن صح ، كان مستقلاً لإفادة المطلوب ، من غير ذكر هذه التقسيمات . فإن الصورة العقلية سواء انقسمت^(٢) بانقسام محلها ، أو لم تنقسم ، وسواء كان انقسامها إلى حركتين متشابهين في الماهية أو مختلفين فيها ، فإنه يصح أن يقال : إنها لو كانت حالة في جسم ، لما كانت مجردة . لكنها مجردة ، فوجب أن لا تكون جسمانية . فهذا الكلام واجب بإعادة هذا المطلوب بتقدير صحته . وحيث لا يحتاج إلى ذكر التقسيمات [التي ذكرها] فثبت . أن هذه الحجة في غاية لسقوط . والله أعلم

الحجة الثانية من الوجوه^(٣) [التي ذكرها « الشيخ »] أن نال : « الصورة العقلية الكلية مجردة عن الشكل والوضع ، وكل ما كان كذلك ، امتنع كونه جسمانياً »

بيان الأول . إن الصورة الكلية ، معامها : القدر المشترك بين الأشخاص ، ذوات الأشكال المختلفة ، والأوضاع المختلفة [والمقادير المختلفة^(٤)] وما كان كذلك ، امتنع أن يكون موصوفاً بشكل معين ، وقدر معين

(١) الثالث [الأصل]
(٢) انقسمت عليها (ط)
(٣) سقط (ط)
(٤) سقط (ط)

وبيان الثاني : إن كل صورة حسائية ، فإنه يحصل لها قدر معين ،
وشكل معين ، ووضع معين ، بسبب محلها . وقد بينا : أن الصورة العقلية
[المحردة تمتنع كونها كذلك . وربما ذكرنا هذا الكلام بتفريز آخر . وهو أن
الصورة العقلية^(١)] الكلية ، لا شك أنها مجردة وكونها مجردة إما أن يكون
بسبب المأخوذ عنه ، أو بسبب الأخذ .

والأول باطل لأن هذه الصورة الكلية المجردة ، إما أخذت من
الأشخاص الموصوفة بالمقادير المعينة . والأوضاع المعينة .

ولما بطل هذا ، بقي [أن كون هذه الصورة الكلية مجردة ، إنما كان
بسبب أن الأخذ مجرد ، لوجب^(٢)] أن تكون القوة العقلية جوهرًا مجردًا عن
الوضع والمقدار .

ولمائل أن يقول : السؤال عليه من وجهين

الأول : أن نقول ما الذي تريدونه بهذه الصورة الكلية ؟ أتريدون به [أن
العلم بذلك المعلوم حصل في ذات العالم ، أو تريدون^(٣) به] أن العلم بذلك
المعلوم حصل في ذات العالم ؟

أما لأول . وباطل ظاهر البطلان ، وإلا لكانا إذا عرفنا واجب لوجود ،
وجب أن يحصل في عقولنا صورة مساوية لواجب الوجود في تمام الماهية . وذلك
لا يقوله عاقل ، ولكنا إذا عقلنا المعلوم ، وجب أن يحصل في ذاتنا صورة
مساوية للمعلوم في تمام الماهية ، وذلك محال . لأن المعلوم نفي محض ، فكيف
يعقل أن يكون الموحود مساويًا له في تمام الماهية ؟ وبالجملـة فلاستفصاء فيه
مذكور في أول كتاب المنطق [من هذا الكتاب^(٤)] .

(١) س (ط ، ل)

(٢) سقط (ط)

(٣) سقط (ل)

(٤) سقط (ط) وهو يشير إلى مقالة كتاب المطالب

وأما الثاني : فهو مسلمٌ إلا أنه لا يبيد مقصودكم ، لأن الأمر الكلي المشترك فيه بين الأشخاص الإنسانية ، هو الإنسانية ، لا العلم بالإنسانية . وإذا كان كذلك ، لم يلزم من كون العلم بالإنسانية مقروناً بالعوارض الخارجية : حصول القدح في قولنا الإنسانية من حيث هي أمر كلي مشترك فيها . ونظام الكلام في هذا البحث : مذكور في سلف الكلي [والجزئي^(١)] من المنطق ، والإلهيات

لسؤال الثاني : إن هذا الإشكال وارد عليكم أيضاً وذلك لأن الصورة الكلية التي تثبتونها وترعمون أنها حالة في النفس ، فهي صورة شخصية موصوفة بعوارض شخصية ، أعني حلولها في تلك النفس وحدوثها في وقت معين ، ومعارفها لسائر الصور العقلية ، ولسائر الأعراض الحاصلة في جوهر النفس . فثبت أن هذه الصورة العقلية وإن كانت حالة في جوهر ، ليس بحسم ولا بجسماني ، فهي غير محردة عن العوارض الخارجية . فإن قالوا : أراد نكوبها بجرده أنها مظهراً إلى ماهيتها ، مع قطع النظر عن العوارض المذكورة بجرده فنقول : لم لا يجوز أن تكون الصورة الحاله في المحل الجسماني تكون محردة ، بمعنى أنها بالنظر إلى حقيقتها وماهيتها مع قطع النظر عن العوارض تكون محردة وكلية ؟

لحجة الثالثة قالوا القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية ، ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية ، ينسج . أن القوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية

أما بيان المقدمة الأولى فهو أن الصورة العاقلة تقوى على إدراكات غير متناهية . وذلك يدل على أنها تقوى على أفعال غير متناهية .

وأما بيان المقدمة الثانية : فهو أن كل قوة جسمانية ، فإنها تنقسم بأنقسام عليها . فالذي تقوى عليه بعض القوة ، يجب أن يكون أقل من الذي تقوى

(١) سقط (ل)

عليه كل القوة . وإلا لزم أن يكون البعض مثلاً للكل . وهو حال وكل ما كان أقل من غيره فهو متناه ، فالذي تقوى عليه بعض القوة ، يجب أن يكون متناهياً ، والذي يقوى عليه الكل ، أصعاف ما يقوى عليه البعض مراراً متناهية . وضعف المتناهي مراراً متناهية ، يجب أن يكون متناهياً ، فيلزم أن يقال : إن كل ما تقوى عليه القوة الجسمانية ، يجب أن يكون متناهياً .

والاعتراض لا نسلم أن القوة العاقلة ، تقوى على أفعال غير متناهية وأما قوله . « إنها تقوى على إدراكات غير متناهية ، والإدراكات أفعال ، ينتج أنها تقوى على أفعال غير متناهية » قلنا . لا نسلم أنها تقوى على إدراكات غير متناهية . ولم لا يجوز أن يقال إنها تنتهي في الإدراكات والمعارف إلى حيث لا يمكنها أن تزيد عليه شيئاً ؟ فإن قالوا هذا محال ، وذلك لأن جوهر النفس ، لما أمكنها تحصيل الإدراك والمعرفة ، فلما انتهت إلى حد يمتنع عندها تحصيل الزائد ، لزم أن يقلب الشيء من الإمكان الذاتي ، إلى الامتناع الذاتي [وهو محال] .

فنقول : إن صح هذا الكلام فهذا معناه يدل على أن القوة الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية . وذلك لأن تلك القوة الجسمانية ، وحب القول بصحة بقائها أبداً . وإلا لزم انتهاءها إلى وقت يمتنع بقاؤها فيه . وحينئذ يلزم الانتقال من الإمكان الذاتي ، إلى الامتناع الذاتي^(١) [وهو محال] .

وإذا ثبت إمكان بقائها أبداً ، وحب إمكان بقاء كونه مؤثرة أبداً . لو انتهت في صحة التأثير والفعل إلى حيث أن يمتنع ذلك بعده ، لزم انتقالها من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو محال ؟

فثبت إن هذا الكلام الذي ذكرناه في بيان أن القوة العاقلة تقوى على إدراكات غير متناهية إن صح ، وجب القطع بأن القوة الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية وذلك يوجب سقوط دليلهم بالكلية

السؤال الثاني . إن قوة التخيل والفكر والذكر تقوى على استحصار

(١) سقط (ط)

التخيلات والتفكرات والذكريات إلى غير النهاية . مع أنها عندكم قوى
جسمانية .

فإن قالوا : لا نسلم أن هذه القوى تقوى على أفعالها إلى غير النهاية ، بل
لا بد من الانتهاء إلى حيث لا تقوى على الفعل بعد ذلك

فنقول : فإذا جاز لكم أن تلتزموا ذلك ، فلم لا يجوز لغيركم أن يلتزم
مثله في اقوة العاقلة . وهو أن يقال : إنها تنتهي إلى حيث تقوى على الريادة ؟
وما الفرق بين البابين ؟ فإننا لا نجد في العقل . فرقاً بين الموصعين .

السؤال الثالث . هب أن النفس تقوى على إدراكات لا نهاية لها فلم
قلتم : إن الإدراكات فعل ؟ وتقريره : أن إدراك الشيء عندكم . عبارة عن
حصول صورة المعقول في العاقل ، وإذا ثبت هذا فيكون الجوهر العاقل قابلاً
لتلك الصورة العقلية ، لا فاعلاً لها . وعندكم : الممتنع على الأحسم أفعال لا
نهاية لها . فإنها أفعالات لا نهاية لها ، فهذا غير ممتنع عندكم على
الجسمانيات ألا ترو أن الطيور أزلية وقد حصل فيها صور متعاقبة لا نهاية
لها ؟

فإن قالوا : الإدراكات على قسمين التصورات والتصديقات .

أما التصورات ، فلا نزاع في كونها أفعالات . وأما التصديقات ، فهي
أفعال ، لأنها عبارة عن حكم الذهن بإسناد أحد التصورين إلى الثاني ، وهذا
الإسناد فعل . فثبت . أن النفس لما كانت قادرة على التصديقات التي لا نهاية
لها ، كانت قادرة على أفعال لا نهاية لها . فنقول : لا نسلم أن الإسناد
واحكم : فعل . وذلك لأننا لا نعقل من هذا الإسناد^(١) والحكم ، إلا حصول
الاعتقاد بأن إحدى الماهيتين موصوفة بالثانية . أو مسلوب عنها تلك الثانية
فإذا حصل في الذهن اعتقاد أن كذا موصوف بكذا ، أو غير موصوف به . فهذا
[هو^(٢)] الحكم والإسناد . والتصديق هو في الحقيقة ليس إلا عبارة عن

(١) الإسناد (ل)

(٢) من (ل)

حصول هذا الاعتقاد في جوهر النفس [فتكون جوهر النفس^(١)] ههنا قابلة [لا فاعلة^(٢)] ويعود التقرير المذكور

السؤال الرابع : هب أن النفس تقوى على أفعال غير متناهية ، فلم قلت . إن القوة الحسائية لا تقوى على أفعال غير متناهية ؟

قوله لأن كل متحيز فهو منقسم ، والحال في المنقسم منقسم وإذا كان كذلك ، كان مقوى بعض تلك القوة أقل من مقوى كلها ، والأقل من المير متناه فمقوى بعض القوة مساو فيجب أن يكون مقوى كلها متناهياً ، لنقول هذه الحجة تشتمل على مقدمات .

أولها قوله : « كل متحيز منقسم » وهو ساء على نفي الجوهر الفرد وقد سبق الكلام فيه

وثانيها : « إن الحال في المنقسم : منقسم » وقد ذكرنا النقوض الثمانية في الحجة الأولى

وثالثها : « إن مقوى بعض القوة ، يجب أن يكون أقل من مقوى كلها » فنقول . نسلم أنه لا بد من حصول التفاوت بين مقوى البعض وبين مقوى الكل . لكن لم قلنا . إنه لا يحصل التفاوت إلا بأن ينقطع مقوى البعض قبل انقطاع مقوى الكل ؟ [ولم لا يجوز أن يظهر هذا التفاوت بسبب أن مقوى البعض ، أبداً من مقوى الكل^(٣)] وإن بقي كل واحد منها أبداً الأبد ، وعلى هذه الحالة ؟

والجملته فنحن نسلم أنه لا بد من التفاوت لكن لا نسلم أنه لا يحصل التفاوت ، إلا بانقطاع أثر البعض . فهم مضالون بإثبات هذه المقدمة

(١) مقدر (ط)

(٢) يعود (ط)

(٣) سطر (ط)

ورابعها : إن قوله « كل ما كان أنقص من غيره ، فهو متناه » هذه مقدمة كثيرة المباحث والشبهات . وقد استقصينا الكلام فيها في مسألة « تنامي الأبعاد » في دليل . كون الأبعاد قابلة للزيادة وانقصان .

السؤال الخامس . وهو الذي أورده « الشيخ » على نفسه فقال : « ليس أن النفس الملكية المباشرة لتحريكات الملك : قوة جسمانية ، مع أن احركات الفلكية غير مساهية . فهذه قد صدر عن القوى الجسمانية . أفعال غير متناهية » وأجاب عنه . « بأن النفس الفلكية ، وإن كانت قوة جسمانية ، إلا أنها تستمد الكمال والقوة من العقل المخارق ، فلهذا السبب قد درت القوة اجسمانية على أفعال غير مساهية »

هذا هو الجواب الذي ذكره [الشيخ^(١)] في أكثر كتبه . فيقال له : فإذا كان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال أيضاً : النفس الباطنة قوة جسمانية ، ألا أنها تستمد القوة والكمال من العقل لفعال ، فلا جرم قويت النفس الباطنة مع كونها جسمانية ، على أفعال غير متناهية . وهذا آخر الكلام على هذه الطريقة .

الحجة الرابعة قالوا : لو كانت القوة العاقلة حادثة في آلة جسمانية من قلب أو دماغ ، لوجب أن تكون القوة العاقلة دائمة الإدراك لتلك الآلة ، أو محنتة الإدراك لها مطلقاً . والنالي باطل

فالمقدم مثله باطل . من الشرطية : أن الإدراك عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم ، فلو كانت القوة العاقلة حادثة في مادة جسمانية ، لكان إدراك القوة العاقلة لتلك الآلة إما أن يكون عين وجود تلك الآلة ، وإما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لتلك الآلة في القوة العاقلة . وهذا القسم الثاني . محال .

(١) سقط (طا) ، (ل)

لأن تلك الصرورة إذا حلت في القوة [العاقلة^(١)] الحالة في تلك الآلة ، فحيث يلزم كون تلك الصورة حالة في تلك الآلة ، فيلزم اجتماع صورتين متمثلتين في تلك المادة ، والجمع بين المتلين . محال ، ولما بطل هذا القسم الأول ، وهو أن يقال : إن القوة العاقلة ، لم أدركت [ألها^(٢)] لكان إدراكها لتلك الآلة عبارة^(٣) عن نفس حصول تلك الآلة عند القوة العاقلة . وهذا القدر من الحضور ، إن كان كافياً في حصول الإدراك وجب حصول الإدراك دائماً وإن لم يكن كافياً ، امتنع حصول الإدراك في شيء من الأوقات لأنه لو حصل في بعض الأوقات ، فكان ذلك بسبب أمر زائد على مجرد حصول صورة الآلة ، وذلك الزائد يجب أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لها في القوة الناطقة ، بناء على القاعدة المشهورة من أن إدراك الشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعقول في العاقل وقد بينا أن ذلك محال

فثبت بهذا البيان : أن القوة [العاقلة^(٤)] لو كانت حالة في جسم ، كقلب أو دماغ ، لوحد أن تكون مدركة لذلك الجسم دائماً ، أو تكون بمنععة الإدراك دائماً^(٥)

أما بيان أن هذا انتالي محال فلما تعلم بالضرورة ، أنا في بعض الأوقات نستحضر صورة القلب والدماغ في عقولنا ، وفي بعض الأوقات نكون غافلين عن هذا لإستحصار فثبت بما ذكرنا ، صحة اشترطية ، وثبت ، فساد التالي ، فيلزم فساد المقدم

والإعتراض إننا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على أن حصول صورة مساوية في تمام الماهية للمعقول في جوهر العاقل محال ، فلا نعيد تلك الدلائل . ثم لنسلم ذلك ، لكن حصول تلك الصورة ، يكون شرطاً لحصول الإدراك

(١) سقط (ط)

(٢) سقط (ل) .

(٣) عن حصول (م ، ط)

(٤) سقط (ل)

(٥) فاد دائماً (ط)

والشعور ، بإما أن يقال إن الإدراك عبارة عن عين تلك الصورة ؛ وهذا لا يقول عاقل ويدل عليه وحوه :

الأول إن الجسم الموصوف بالسواد يكون السواد حاصلاً فيه ، وإدراك السواد عبر حاصل فيه ، وإدراك السواد مغاير لحصول ماهية السواد ، فإن قالوا حصول الماهية إنما يكون إدراكاً لها ، إذا كان ذلك الشيء الذي حضرت الماهية عنده : قوة مدركة ، فإذا كان الجسم حماداً ، فقد فاب هذا اشروط ، فيعوت المشروط .

فنفقون في الجواب . إن كان الإدراك عبارة عن مجرد الماهية عنده . فالدرك يجب أن يكون عبارة عن الشيء الذي حضرت الماهية عنده فوجب أن يكون الجسم مدركاً . وإن قلنا ' إنه ليس كلما حضرت الماهية عنده ، بل قد يكون مدركاً لها ، وقد لا يكون فهذا يقتضي أن يكون الإدراك حالة معبرة مجرد الحضور . وهو المطلوب .

الثاني وهو إن الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك ، قد حصلت الصور الحسية عنده ، مع أن قوة الإدراك غير حاصلة ، وذلك يدل على قولنا

الثالث : إن أشباح المبصرات تنقطع في كل واحد من الخليدين ، والإدراك عبر حاصل هناك ، وإلا لرم أن يدرك الإنسان : المرئي الواحد شيتين . لأنه انقطع في كل واحد من الخليدين صورة على حدة بل الحق أن الانطباع يحصل في الخليدين . إلا أن قوة الإبصار إنما تحصل عند ملتقى العصبتين المحروقتين . هكذا قاله الشيخ في كتاب « الشعاء » وهذا يدل على أن الإدراك غير الانطباع .

الرابع وهو أنا نعلم بالضرورة : أن الإدراك والشعور والإبصار أحوال سبية إصافية ، فيمتنع أن يكون عبارة عن مجرد حصول تلك الماهية . وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال القوة العقلية حالة في جسم مخصوص ، ثم إن القوة الناطقة قد تحصل ها الحالة الإصافية المسماة بالشعور

والإدراك ، فحيثُتد بصير القوة العاقلة مدركة لتلك الآلة ، وقد لا توجد تلك الآلة الإضافية ، فتصير عاقلة عن تلك الآلة ، وإذا كان هذا الإحتمال الظاهر القوي الحق قسماً ، فقد سقطت هذه اشبهة بالكلية . والعجب من الشيخ كيف حوز عقله أن يسمى مثل هذا الكلام الركيك بالبرهان العظيم .

السؤال الثاني : أن يقال : أندعون أما إذا عقلنا شيئاً ، فإن الصورة المحصورة في العقل مساوية لذلك المعقول من جميع الوجوه والاعتبارات ، أو لا نوجبون حصون هذه المساواة من كل الوجوه ؟

والأول لا بقوله عاقل . ونقريره من وجوه

الأول . إنا إذا عقلنا الله تعالى وجب أن تكون الصورة الحاصلة في عقولنا موجوداً واجب الوجود لداته ، وذلك لا يقويه عاقل

الثاني . إنا إذا عقلنا السماء والأرض ، فهذه الصورة العقلية . كهيئة قائمة مانع من حزئية . وهذه الكيفية لا تحس ولا تلمس ، والعلم الضروري حاصل بأنها لا تساوي هذا الفلك في جميع أحوال الماهية والصفات .

الثالث : إنه لو كان الأمر كذلك ، فإذا عقلنا النار ، وجب أن نحصل النار في عقولنا . وإذا عقلنا الثلج ، وجب أن يحصل الثلج في عقولنا ، فتكون النار العقلية ، والثلج العقلي ، مساوياً للنار والثلج الموجودين في الخارج ، وذلك لا يقوله عاقل . وأما إذا سلمتم أن الصورة العقلية ، لا يجب أن تكون مساوية لذات المعقول من جميع الوجوه ، فحيثُتد لا يلزم من حدوث صورة أخرى في القلب ، أو الدماغ في القوة العاقلة اجتماع المثليين .

السؤال الثالث . هل أنه يزعم اجتماع المثليين فلم قلتم إن ذلك محال ؟ وبيانه أن القوة العاقلة حالة في جوهر القلب أو الدماغ ، وهذه الصورة الحديثة حالة في لقوة العاقلة ، فإحدى الصورتين حالة محل القوة العاقلة ، والثانية حالة فيها . فم لا يكفي هذا القدر من التماثل في حصول المعايير ؟

السؤال الرابع : نحن إذا رأينا^(١) المسافة الطويلة والامتداد الطويل، فهل يتوقف هذا الإبصار على ارتسام صورة المرئي في عين الرائي ، أو لا يتوقف ؟ فإن توقف عليه ، فحينئذ يلزم اجتماع المثليين لأن القوة الساصرة عندكم جسمانية ، فهي حالة في محل له حجم ومقدار ، فإذا حصل فيه مقدار المرئي وحجميته ، فحينئذ يلزم اجتماع المثليين ، فإذا جاز هناك ، فلم لا يجوز مثله في مسائلت ؟ وإن كان إدراك الشيء لا يتوقف على حصول صورة المرئي في الرائي ، فحينئذ يبطل قولهم . إن إدراك القلب والدماغ يتوقف على حصول صورة القلب والدماغ في القوة^(٢) العاقلة

السؤال الخامس : هب أنه يصح لكم بالدليل : أن القوة العاقلة لو كانت حالة في جسم ، لوجب أن تكون دائمة الإدراك لذلك الجسم فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك ؟ قوله : « لأجل أن إدراكنا نفساً ودماغاً ، غير دائم » قلنا : فهذا الدليل الذي ذكرتم ، إما يصح لإبطال قول من يقول : « القوة العاقلة حالة في القلب أو للدماغ » أما من يقول : « إنها حالة في جسم مخصوص ، مثلاً لبعض بطون القلب ، أو بعض بطون الدماغ » فهذا الإلزام غير وارد عليه . فإن قالوا : فيلزم أن يكون أبداً^(٣) عالماً بوجود ذلك الجسم فنقول : إن من يقول : « النفس جسم مخصوص موصوف بصفة مخصوصة » يلزم ذلك ، ويقول : إن الإنسان أبداً يكون عالماً بأنه جسم مخصوص ، ولا يرون عن عمله ذلك الشيء . لسقطت هذه الحجة بالكلية

واعلم . أن هذه الدلائل الأربعة هي التي زعم [الشيخ^(٤)] أنها حجج برهانية ، ودلائل بقرينة . ثم ذكر بعد ذلك وجوهاً أخرى ، وعرف بكونها وجوهاً إقناعية ظنية . وقد ظهر بإساحت التي ذكرناها أن هذه الوجوه التي

(١) عينا (ب ، ط)

(٢) لمصورة (ل ، ط)

(٣) أبداً دائماً (م)

(٤) منطق (ط)

سماها قطعية بقيية ، لا تفيد طناً ضعيفاً ، نصلاً عن القوى ولقد ذكر في تعليقاته ومباحثاته : وجهاً حامساً . وذكر أيضاً : أنه من لقطعات ، فوجب علينا أيضاً أن نذكره .

الحجة الخامسة : إن كل أحد يدرك نفسه ، وقد ثبت أن إدراك الشيء عبارة عن حضور ماهية العلوم عند العالم ، فإذا علمنا أنفسنا فهذا إما أن يكون لأجل حضور دواتنا [لدوات^(١)] أو لأجل حضور صورة مساوية لدواتنا في دواتنا والقسم الثاني باطل لوجهين .

الأول : إنه يلزم اجتماع المثليين ، وهو محال لأنه لا يكون أحدهما بالخالية ، والآخر بالمحلية أول من العكس

والثاني . هو أنه ما لم يعرف أن هذه الصورة الحادثة مساوية لدواتنا ، لم تكن معرفة تلك الصورة نافعة في معرفة الدات لكن علمنا بأن هذه الصورة مساوية لدواتنا يجب أن يكون مسوقاً بعلمنا بذاتنا ويعود الكلام فيه ، ويمر إلى غير النهاية ، وهو محال ولما بطل هذا انقسم ، ثبت أنه لا معنى لعلمنا بدواتنا ، إلا نفس حضور ذاتنا وهذا إما يكون إذا كانت ذاتنا [قائمة^(٢)] بالنفس ، غنية عن المحل ، لأن بتقدير أن يكون في محل ، لم يكن هو حاضراً عند نفسه ، وإنما يكون حاضراً عند ذلك المحل . فثبت : أن النفس علة بذاتها ، وثبت : أن علمها بنفسها عبارة عن حضور نفسها عند نفسها وثبت : أن هذا المعنى ، إما يحصل إذا كانت النفس قائمة بنفسها ، غنية عن محل تحمل فيه . فهذا يقتضي أن تكون القوة العاقلة جوهرًا قائمًا بالنفس ، غنيًا عن الجسم وهو المطلوب .

والإعراض عليه : إن هذه الحجة مبنية على أن تعقل الشيء ، يستدعي حضور صورة مساوية في تمام الماهية للمعقول عند العاقل ، وعلى أن التعقل لا

(١) من (ل)

(٢) مغل (ل)

معنى له إلا مجرد هذا الحضور . وكل ذلك قد أبطلناه . ويبى . أن الإدراك عبارة عن حاسة نسبية إضافية . فإن حصلت بذات الإنسان مع ذاتها ، تلك الإضافة ، صار الإنسان عالماً بذاته المخصوصة ، وإلا بقي غافلاً عنها [وأيضاً^(١)] فهذه الحجة موقوفة على مقدمة ثالثة ، وهي . البحث في كون الشيء حاصراً عند نفسه . وقد بحثنا عن هذه المقدمة عند حكاية دلائل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بذاته المخصوصة .

وأيضاً . فهذه الحجة مع ركائز مقدماتها . مقوصه . وذلك لأننا إذا أخذنا حجراً أو خشباً . ونقول : إنه جوهر قائم بنفسه ، فدائه حاصرة عند ذاته . فيجب في هذه الجمادات أن تكون عاقلة بدواتها . وإنه محال . فإن قالوا . إن الحجرية صورة قائمة في المادة ، فلا تكون هذه الصورة حاصرة عند نفسها ، بل تكون حاصرة عند مادتها . فنقول : إنه يمتنع أن تكون كس مادة حاصلة في مادة أخرى إلى غير النهاية ، بل لا بد من الاعتراف بمحصول جوهر قائم بنفسه في هذا الحجر وهذا الخشب . هو المادة الأصلية . وإذا كان كذلك ، فتلك المادة تكون قائمة بنفسها ، فتكون دائه حاصرة عند ذاته ، فوجب كونها عالمة بنفسها ، فيلزم في هذه الجمادات : أن تكون عالمة بنفسها ، شاعرة بدواتها . ومعلوم أنه باطل . وأيضاً : فجميع الحيوانات مدركة لدواتها ، فهو كان الشيء مدركاً لذاته يقتضي أن تكون دائه جوهرراً مجرداً ، لزم أن تكون نفوس الحيوانات بأسرها جواهر مجردة . والقوم لا يقولون به . فهذا هو وجه السؤال على هذه الحجة والبيسة .

الحجة السادسة اعلم أن « أبا البركات البغدادي » رعم أن الدبب القوي في هذه المسألة ، هو هذا الذي ذكره فقال « لا شك في أن الواحد منا يمكنه أن يتخيل بحراً من الزئبق ، وجلاً من الياقوت ، ويمكنه أن يتخيل شمساً وأقماراً [كثيرة^(٢)] فهذه الصورة الخيالية ، بما أن تكون معلومة أو

(١) سقط (ل)

(٢) من (ل)

تكون مرسومة . والأول باطل . لأن قوة الإدراك وافهم تشير إلى كل واحد من تلك لصور ، وتميز بينها وبين غيرها . وربما بلغ ذلك التحيل ، إلى أن يصير كالأمر المشاهد المحسوس ، بسبب قوته . ومعلوم : أن العدم المحض والفني الصري ، لا يكون كذلك . فثبت . أن هذه الصور الخيالية موجودة . ولما علمنا بالضرورة : أنها ليست موجودة في الأعيان ، ثبت أنها موجودة في الأذهان . فنقول . محل هذه الصورة ، إما أن يكون حسياً ، أو حالاً في الجسم ، أو لا جسم ولا حالاً في الجسم . والقسمان الأولان باطلان . لأن صورة البحر واجبل والشموس والأقمار . صوراً عظيمة ، والدماغ : جسم صغير . وانطباع الصور العظيمة في محل الصغير . محال في بديهة لعقل . ولما بطل ذلك ، ثبت : أن محل هذه الصور الخيالية موحده ، ليس بجسم ولا بحسماي . وذلك هو المطلوب . هذا تقرير هذا الدليل^(١)

واعلم : أن هذا الوجه ، لا شك أنه أخف مؤنة من الدلائل المتقدمة لأن هذا الدليل ، مبني على أن إدراك هذه الصور الخيالية ، يستدعي انطباعها في العالم . وهذه المقدمة فيها أبحاث .

الأول . إن جوهر النفس إذا كان مجرداً عن الحسية والقدر ، امتنع كونهما محلاً للمقدار واشكل . وذلك لأنه إذا كان جوهرراً مجرداً عن الحسية ، والمقدار ، كان [واحداً^(٢)] مبرأ عن القسمة والتركيب ، وإذا كان كذلك ، فالمحل الذي تحمل فيه صورة زاوية من زوايا ذلك المتخيل ، هو الذي يعيه السي تحمل فيه صورة الزاوية الثانية من ذلك المتخيل . وإذا كانت الصورة بأسرها مرتسمة في محل واحد ، فيثبت لا يحصل امتثار جانب عن جانب في ذلك الإدراك ، وإذا لم يحصل هذا الامتياز ، امتنع إدراك^(٣) الشكل والأصلاع في الجوانب^(٤)

(١) الكلام (م)

(٢) سقط (ط ، ل)

(٣) امتثار (ل)

(٤) والجوانب (ل)

ولبحث الثاني : وهو أنه إن عقل^(١) حلول الشكل والمقدار ، سيما كان مجرداً عن الحجمية والمقدار من كل الوجوه ، فلم لا يعقل حلول الشكل العظيم والمقدار العظيم في المحل الصغير [وذلك لأننا إنما نمنع من حلول الصور العظيمة في المحل الصغير^(٢)] لأجل أن العظيم لا ينطبق بكليته على الصغير [فيمنع حلوله فيه ، إلا أن العظيم وإن كان لا ينطبق بكليته على الصغير^(٣)] فقد ينطبق العظيم على ذلك الصغير

أما الموحود المجرد عن الحسمية والحجمية ، فإنه يمتنع انطباق الصورة المقدارية عليه ، لا بحسب لكل ، ولا بحسب العنصر . فثبت أن انطباق العظيم على الصغير أقرب عند العقل من انطباق الشكل والمقدار ، على ما ليس له شكل ومقدار [عند العقل^(٤)] فإذا كان عدم الانطباق من جميع الوجوه ، لا يمنع من حلول الصورة [والشكل في الجوهر المجرد ، فعدم انطباق العظيم على الصغير ، أولى أن لا يمنع من حلول الصورة^(٥)] العظيمة في المحل الصغير . وإذا بطلت هذه المقدمة ، فقد فسد هذا الدليل بالكلية

والبحث الثالث إن القدماء أقاموا الدليل على أن انطباق الصورة الخيالية في الجوهر المجرد ، محال

وتفريده أن نقول إن إذا فرضنا مربعاً مجزأً بربيعين على هذه الصورة



فإنه يمكننا أن نتخيل هذين المربعين الواقعيين على الطرفين ، بحيث يتميز

-
- (١) إما عقلاً (م ، ط)
 - (٢) من (م ، ط)
 - (٣) مكرري (ل) .
 - (٤) سقط (ط ، ل)
 - (٥) سقط (ط) .

كل واحد منهما عن الآخر [فهذان المرعبان لا بد وأن يكونا موحودين ، وإذا كانا ليسا موحودين في الأعيان ، فهما موحودان في الأذهان . فإما أن يكون كل واحد منهما عين الآخر ، أو غيره . فإن كان الأول امتنع امتياز أحدهما عن الآخر ^(١) لأن ^(٢) [الإمتياز ليس بالمماهية وتوازئها . لأن الماهية واحدة . ولا باعراض لأسها لما حلا في محن واحد . فكل ما يفرض عارضاً لأحدهما ، كانت نسبة ذلك العارض إلى أحدهما كنسبته إلى الثاني . وإذا صار العارض مشتركاً فيه ، اسمح بقائه بالإمتياز ، وإذا لم يبق الامتياز في الذات ، وجب أن لا يميز [اخیال ^(٣)] أحد ذبك المرعبين عن الآخر ، وحيث حصل هذا الإمتياز ، وجب أن يكون محن إحدى الصورتين مغايراً لمحل الصورة الأخرى ، وذلك لا يحصل إلا إذا كان المحل جسماً فثبت - أن حصول هذه الصورة الخيالية في الجوهر المجرد . محال .

فهذا تمام الكلام على هذه الحجة

وهذه آخر الكلام في الاعراض على هذه الدلائل ، التي زعموا أنها من الدلائل اليقينية [لقطعية ^(٤)] والله أعلم .

(١) من (ط ، ل)

(٢) من (ط)

(٣) سقط (ط)

الخط الناس
في
حكمة الدلائل الإقناعية التي
ذكرها في أن النفس الناطقة مجردة عن الجسمية

ذكر الشيخ الرئيس « أبو علي » وحواها كثيرة في هذا الباب ، نقلها عن
قدماء^(١) الفلاسفة

الحجة الأولى قالوا : لو كانت القوة العقلية جسدانية ، لضعفت في
رمان الشيوخه دائماً [ولكنها لم تضعف في رمان الشيوخه دائماً^(٢)] فهي غير
جسدانية . بيان الشرطه : إن المزاج يختل في رمان الشيوخه . ومتى ضعف
المحتاج إليه ، فإنه يلزم منه ضعف المحتاج . فلو كانت القوة العقلية بدنية ،
لزم من احتلال البدن ، احتلالها بكن البدن يحتل عند الشيوخه ، وكان
يلزم لا محالة احتلال [انقوة العقلية عند الشيوخه

وأما بيان عدم التالي : فلأن كثيراً من اشيوخ لا تحتل قوته العقلية
النتة^(٣) [فثبت بما ذكرنا أن الشرطية حقة ، وثبت أن لتالي معصود ، فوجب
كون المقدم كادماً . ثم قال هذا المستدل - وليس للسائل أن يقول إن اشيوخ
إذا توغل في الشيوخه ، فإنه يصير خرقاً ويزول عقله وهذا يدل على أن انقوة
العقلية حسدانية . قال : وذلك لأن هذا السؤال مدفوع ، نظراً إلى البحث

(١) عن القدماء الحجة . الخ (ل)

(٢) سقط (ل)

(٣) سقط (ط)

المنطقي . ونظراً إلى البحث العقلي أما لبحث المنطقي فهو أما قلنا : إن كانت القوة العقلية بدنية ، لزم من حصول الخلل في البدن ، حصول الخلل في القوة العقلية . وهذا اللزوم غير حاصل ، لأنه قد يبقى الشيخ مع كمال العقل ، فوجب أن لا تكون القوة العقلية بدنية ، لأن انتفاء اللزوم يدل على انتفاء اللزوم . أما إذا فسرنا : إن هذا الخلل قد يحصل مع اشتداد رغبته ، فإنه لا يمنع شيئاً [لأن الاستثناء من التالي ، لا ينتج شيئاً^(١)] وأما البحث العقلي ، فهو إما يبا أنه لو كانت القوة العقلية بدنية ، لوجب عند حصول الخلل في البدن ، أن يحصل خلل في القوة العقلية ، وأن لا ينعكس ضعف البدن عن ضعف العقل . وحيث حصل هذا الانفكاك علمنا أن القوة العقلية عية في ذاتها عن البدن . فلا جرم لم يلزم من حصول خلل في البدن ، حصول الخلل في العقل . وأما حصول الخلل في العقل في بعض أوقات حصول الخلل في البدن ، فهذا لا يدل على كون القوة العقلية بدنية ، لاحتمال أن يكون الموجب لاختلال العقل في هذه الصورة [سبباً آخر^(٢)] وهو أن شدة اهتمام النفس بإصلاح البدن ، يمنعها عن استكمال القوة النظرية^(٣)

فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

والاعتراض عليه : لا سلم أنه لو كانت القوة العقلية بدنية ، لزم اختلالها بسبب حصول خلل في البدن . ريباه من وجوه :

الأول : لا يجوز أن يقال : القدر المحتاج إليه من صحة البدن في كمال القوة العقلية مقدار معين . وأما كمال حال البدن في لصحة فإنه غير^(٤) معتبر في كمال حال القوة العقلية . وإذا كان هذا محتملاً لم يعد أن يقال : إن ذلك

(١) م (ط)

(٢) سقط (ط)

(٣) استعمال (م ، ط)

(٤) غير معين ، وغير معتبر (م ، ط) .

القدر المحتاج إليه باقي إلى آخر الشيخوخة [فلا جرم بقي العقل كاملاً إلى آخر الشيخوخة^(١)]

الثاني إن الشيخ لعله إم يمكنه أن يستمر في الإدراكات العقلية على الصحة والكمال ، لأن عقله يتم بمغزو من البدن ، يتأخر الفساد والاستحالة إليه ، وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال .

الثالث إنه لا يمتنع أن تكون بعض الأمراض أوفق لبعض القوى ، فلعل مزاج الشيخ أوفق لقدرة العقلية . ولهذا السبب تقوى فيه القوى العقلية .

الرابع : إن المزاج إذا كان في غاية القوة والشدة ، كانت سائر القوى قوية فتكون القوى الشهوانية والعصبية قوية جداً ، ونوه هذه القوى ، تمنع العقل من الاستكمال فإذا حصلت الشيخوخة ، وحصل الضعف ، حصل بسبب ذلك انضعف ، ضعف في العقل ، وضعف في هذه القوى المانعة للعقل من الاستكمال ، ويقدر ما حصل من الضعف في العقل ، حصل الضعف في أعداد العقل ، فينحصر النقصان من أحد الجانبين ، بالنقصان الحاصل في المواضع ، فيحصل الاعتدال

الخامس : إن الشيخ حفظ المقدمات الكثيرة ، وممارستها ، وكثرت تجاربه . وهذه الأحوال تعينه على حودة الفكر^(٢) وقوة النظر . فالتقصان الحاصل بسبب احتلال البدن ، صار محموراً بما ذكرنا .

السادس : إن كثرة الأعمال سبب لحصول الملكات الراسخة ، فصارت الرياضة الحاصلة بهذا لطريق ، جارية للنقصان الخاص بسبب احتلال البدن .

السابع . [قال عليه السلام^(٣)] . « يهرم اس آدم ، ويشيب منه اثنان لحرص والأمل » والتحارب دالة على صديق هذه القضية ، مع أن لحرص

(١) معط (ط ، ل) .

(٢) جوده الفكر ، وبوة الفكر (م ، ط)

(٣) معط (ط)

{ والأمل^(١) } من القوى الحسماوية والصفات الخيالية . ثم إن ضعف البدن . لم يوجب ضعف هذه الصفات . فثبت . أنه لا يلزم من اختلال البدن وضعفه . ضعف الصفات^(٢) الدنية

الثامن . إن هذه الحجة لا تدل على كون النفس جوهرأ مجردأ ، لأن بتقدير أن تكون النفس عبارة عن أجسام مشرفة صافية سماوية محالفة للطبائع العنصرية ، وأنها لا تفصل الانحلال والدول والتبدل فحينئذ لا يلزم من حصول الضعف والانحلال [في البدن^(٣)] حصولها في جوهر النفس .

واعلم . أن هذه الرجوه ، وإن كان يمكن تكلف الأجوبة عنها ، إلا أن الحجة مع هذه السؤالات والحواسات تصير خفية طنية . والقول بأن الإنسان جوهر مجرد ، لا داخل العالم ولا خارجه . قول مهيب هائل وإثبات مثل ذلك المذهب المهيب ، يمثل هذه الحجة الضعفة الظنية : بعد .

احجة الثانية : قالوا القوة العقلية عنية في أفعالها عن الجسم . وكل ما كان غيبأ في فعله عن الجسم ، وجب أن يكون غيبأ في ذاته عن الجسم . ينح : أن القوة العقلية عنية في ذاتها عن الجسم .

أما بيان أن القوة العقلية [عنية في أفعالها عن الجسم] فهو جوه ثلاثة .

الأول [إن القوة العقلية^(٤)] تدرك نفسها . ومن المستحيل أن يحصل فيها وبين نفسها : آلة متوسطة . ثبت : أن القوة العقلية غيبة عن الآلة في إدراكها لنفسها .

الثاني . أنها تدرك إدراكها لنفسها وليس هذا الإدراك آلة

الثالث : إنها تدرك الجسم الذي يقال : إنه أنها . ومعلوم أنه ليس فيها

(١) سقط (ط) .

(٢) ضعف الجارب (م ، ط)

(٣) سقط (ط ، م)

(٤) سقط (ل)

وبين أنها آلة أخرى . ثبت أن القوة العقلية غنية في فعلها عن الآلة .

وأما بيان أن [كل^(١)] ما كان غنياً في فعله عن الآلة ، وجب أن يكون غنياً في ذاته عن الآلة . فلوجهين

الأول : إن القوى الحسماوية كالقوة الباصرة والسماعة ، والخيال والوهم ، لما كانت جسمانية لا جرم تصدر عليها إدراك ذاتها ، وإدراكها لكونها مدركة لذواتها ، وإدراكها لتلك الأحسام الحاملة لها . فلو كانت القوة العقلية جسمانية ، لتعذر عليها هذه الأمور الثلاثة .

الثاني : إن مصدر الفعل هو^(٢) الذات ، فلو كانت اسدات متعلقة في قوامها^(٣) ووجودها بذلك المحل ، كان الفعل لا محالة صادراً عن تلك الجهة فيكون لتلك الجهة مدخل في تميم ذلك الفعل ، فوجب أن لا يحصل ذلك الفعل إلا بشركة من تلك الأحسام . ولما ثبت أنه ليس كذلك ، وجب القطع بأن القوة العقلية . غنية عن الجسم في ذاتها . وهو المطلوب

والاعتراض عليه : أن يقال : [لم قلت^(٤)] إن القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ، وإدراكها لذاتها ، وإدراكها لأنها [وجب أن تكون جسمانية ؟ قوله أولاً .] إن القوى الحساسة ، لما كانت جسمانية ، لا جرم^(٥) [تعذر عليها تلك الآثار الثلاثة . والقوة العقلية لو كانت جسمانية ، لوجب أن تعذر عليها هذه الآثار الثلاثة ،

فنقول . ولم قلت^(٦) إنه لما ثبت حكم في قوة جسمانية ، وجب أن يثبت مثل ذلك الحكم في جميع القوى الجسمانية ؟ وهل هذا إلا من باب التمثيلات^(٧) التي يسوا في المنطق كونها قاسدة ؟

(١) من (ل)

(٢) صفة اسدات (م ، ط)

(٣) فعلها (م)

(٤) سقط (ط)

(٥) من (ط ، ل)

(٦) باب التمثيل (م ، ط)

وأما قوله ثانياً « إذا لم تتوقف صدور هذه الآثار عنها ، على اعتبار حل
المحل ، وجب أن لا تتوقف ذواتها على اعتبار حال المحل »

فنقول : ليس أن الصور والأعراض محتاجة إلى محالها ، وليس احتياجها
إلى تلك المحال ، إلا للمجرد ذواتها ، ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم ،
استغنائها في ذواتها عن تلك المحال ؟

فعلينا : أنه لا يلزم من كون الشيء مستغلاً بانتضاء حكم من الأحكام
أن يكون مستغنياً في ذاته عن المحل ، بل هو : إن جميع الآثار الصادرة عن
الأجسام لأجل قوى ، وأعراض^(١) حالة في تلك الأجسام وليس لتلك
الأجسام [مدخل^(٢)] في انتضاء تلك الآثار معلنا : أنه لا يلزم من كون
الشيء مستغلاً بانتضاء حكم ، كونه عتياً في وجوده عن المحل

الحجة الثالثة قالوا : القوى الجسمانية تكلّ بكثرة الأفعال ، ولا تقوى
على الضعيف^(٣) بعد القوي . فإن من نظر إلى قرص الشمس
[بالانتضاء^(٤)] فإنه في تلك اللحظة لا يحس بالشعلة لضعيفة والسبع إذا
أحس بصوت الرعد ، فإنه في تلك اللحظة لا يحس بصوت الذباب . وعلّة
ذلك ظاهرة ، وهي أن القوى الجسمانية بسبب مراوغة الأفعال تعرض مواردها
للتحلل والذبول ، وذلك يوجب الضعف . وأما القوى العقلية فإنها لا تضعف
بسبب كثرة الأفعال ، وتقوى^(٥) على الضعيف بعد القوي . فوجب أن لا تكون
جسمانية

والاعراض . إن القوة الخيالية جسمانية ثم إنها تقوى على تخيل
الأشياء العظيمة ، مع تخيلها للأشياء الحفيرة . فمثلاً يمكنها^(٦) أن تتخيل صورة

(١) و أعراض حادث (م)

(٢) من (ط ، ل)

(٣) القوي بعد الضعف (م ، ط)

(٤) من (م)

(٥) والقوي على القوي وبعد الضعف (م ، ط)

(٦) يمكنها (ل ، ط)

الشعلة الصغيرة حال ما تتخيل الشمس والأقمار . وأيضاً : كما أن إبصار [الأشياء^(١)] القوية القاهرة ، يمنع من إبصار الأشياء الضعيفة ، فكذا تعقل المعقولات لقاهرة ، يمنع من تعقل المعقولات الضعيفة . ألا ترى أن المستعرق في معرفة جلال الله تعالى وكبريائه ، يمنع عليه في تلك الحالة استحضار العلم بسائر الأشياء ؟

الحجة الرابعة . إنا إذا حكمنا بأن السواد يضاد البياض وجب أن يحصل في الذهب ماهية السواد والبياض [بناءً^(٢)] على القاعدة المعلومة من أن الإدراك لا يحصل إلا بعد حصول^(٣) ماهية المدرك في المدرك . ثم إن البديهية قاضية بأن الجمع بين السواد والبياض ، والحرارة والبرودة في الأجسام . محال . فلما حصل هذا الاجتماع في القوة العقلية ، وجب أن لا تكون القوة العقلية قوة جسمانية وهو المطلوب

والاعتراض عليه . إن هذه الحجة مبينة على أن من أدرك شيئاً فقد حصل في ذات المدرك ماهية المدرك . وهذا الكلام لا يقبله لعقل . إنا إذا تصورنا الكرة ، فلو حصلنا الكرية في النفس ، لوجب أن تكون النفس كرة لأنه لا معنى للكرة ، إلا الذات الموصوفة بهذا الشكل . وكذلك نقول في السواد والبياض ، والحرارة والبرودة .

فإن قالوا . إن تطباع صورة الكرة في النفس ، مثل انطباعها في المرآة حين نشاهد لكرة في المرآة ، وكما لا يلزم من حصول صورة لكرة في المرآة ، أن نصير المرآة : كرة . فكذا القول في الإدراك لنفساني . وأيضاً . إنا إذا تصورنا السواد والبياض ، والحرارة والبرودة فهذا لا يقتضي انطباع هذه الأعراض في النفس وإنما الحاصل في النفس صور هذه الماهيات ورسومها ومثالاتها .

(١) سبط (ط)

(٢) من (ن ، ط)

(٣) حضور (ل)

قلنا : أما الأول فباطل لأننا بينا في كتاب « الحس والحسوس » : أن صور المثلثات غير مطبعة البتة في المرآة . وهذا قول منق عليه بين أكثر المحققين من الفلاسفة

وأما السؤال الثاني . فنقول . لما سلمنا أن المطبع في النفس عند إدراك السواد والبياض ، ليس نفس^(٢) السواد والبياض ، بل رسومها ومثالاتها فلم لا يتصور حصول رسوم هذه الأشياء ومثالاتها في المادة الجسمانية ؟ وحيثئذ يسقط هذا الدليل [بالكلية^(٣)] .

الحجة الخامسة : وهي حجة ذكرها المتكلمون . فقالوا . لو كان محل الإدراكات حسياً ، وكل جسم منقسم ، فوجب أن لا يمنع أن يقوم ببعض أجزاء ذلك الجسم علم^(٤) والبعض الآخر منه جهل . وحيثئذ يلزم أن يكون الإنسان الواحد : عالماً وجاهلاً بالشيء الواحد وإنه محال

ولقائل أن يقول : هذه الحجة منقوضة على أصول الفلاسفة فإن الشهوة والعصب والتحيل من الأحوال الجسمانية . فيلزمهم [تجوير^(٥)] أن تقوم الشهوة بأحد الجزئين ، والنفرة بالجزء الثاني ، حتى يكون الإنسان الواحد مشتتاً للشيء ، رسافراً عنه [معاً^(٦)] ويلزم أيضاً . تجوير أن يقوم حيال ماأحد اجترئين ، وأن يقوم ضد ذلك الحيال بالجزء الثاني . وحيثئذ يلزم اجتماع حيلتين متصادمتين في الإنسان الواحد ، وهو محال .

الحجة السادسة وهي التي ذكرها أبو علي بن مسكويه : في أول كتابه في الأخلاق فقال « إنا رأينا المادة الجسمانية ، إذا حصلت فيها نقوش

(١) أن تكون (م ، ط)

(٢) عين (م) .

(٣) سقط (ط)

(٤) علم ضروري (م)

(٥) من (م)

(٦) سقط (ل) .

محصومة ، فإن وحرد تلك النقوش فيها ، يمنع من حصول نقوش غيرها فيها ،
وأما النقوش العقلية فبالضد من ذلك . وذلك لأن النفس ، إذا كانت حالية عن
جميع العلوم ، والإدراكات ، فإنه يصعب عليها التعلم ، فإذا تعلم شيئاً ، صار
حصول تلك العلوم ممعياً على سهولة تحصيل سائر العلوم .

فالنقوش الجسمانية متعاندة متنافية ، وأما النقوش العقلية فهي متعاونة
متعاضدة . لأن كل نقش [يحصل ، فإنه^(١)] يسهل حصول سائر النقوش في
عين ذلك المحل ، وذلك يدل على أن محل التعقلات والإدراكات ليس بحسم
ولا جسماني ،

واعلم أن هذه الحجة من جسس القياسات الشعرية . وذلك لأن
النقوش العقلية ، معناها لعلوم والإدراكات ، والنقوش الجسمانية ،
معناها الأشكال والصور . ولا شك أن العلوم محالمة ماهياتها وحقائقها للصور
والأشكال ، ولا يلزم من ثبوت حكم في نوع من أنواع الماهيات . نبوه ، فيها
يخالف ذلك النوع . وإذا أمكن أن يكون حصول هذا الحكم ، إنما كان بسبب
اختلاف هذه الأصواع في ماهياتها ، لم يلزم منه احكم على تلك المحال بكونها
جسمانية أو مجردة .

فهله جملة الدلائل التي وصلت إلينا في هذا الباب وقد ظهر أنها تأمرها
صعبة ، بأنها لا تفيد ظناً قوياً ، فصلاً عن الجرم واليقين [والله أعلم^(٢)] .

(١) من (ط)
(٢) سقط (ط) .

الفصل السادس

نفي

الدلائل القوية المعتبرة في إثبات النفس

الحجة الأولى إن هذا الجسد أحزازه واقعة في التبدل والمشار إليه لكل أحد ، بقوله « أنا » . غير واقع في التبدل ، ينتج : أن هذا الجسد ليس هو [الشيء ^(١)] المشار إليه بقوله « أنا »

أما المقدمة الأولى ، فالدليل على صحتها رحوه .

الأول إن جسد الإنسان جوهر [حار ^(٢)] رطب والحرارة إذ عملت في الرطوبة ، أصعدت عنها البخارات ، وذلك يوجب انحلال بدن الإنسان وهذا السبب احتاج هذا البدن إلى الغذاء ، ليقوم الغذاء بدل ما تحلل فثبت أن التحلل والذوبان ، دائم الحصول في بدن الإنسان .

الثاني إن بدن الإنسان حال ما كان طفلاً ، كان شيئاً صعباً ، وحال صيرورته شاماً ، يصير جسماً عظيماً وذلك يوجب كون أجزائه في التبدل

الثالث . إن الإنسان قد يكون سمياً ، ثم يصير هريلاً ، ثم يموت سمياً فالأجزاء قد تبدلت لا محالة بالزيادة والنقصان

(١) سقط (م ، ط)

(٢) من (طا ، ل)

الرابع إنا نشاهد كون هذا الحسد ، وقعاً في الدويان بسبب انفصال الرطوبات الكثيرة منه ، بسبب انفصال العرق والوسخ فإن الإنسان إذا دخل الحمام ، وبالم في تنظيف الجسد من الأوساخ ، حتى صار ظاهر [الجلد ^(١)] بحيث لو أعيد إليه الحك والدلك . يخرج منه الدم ثم إذا خرج من الحمام وبقي أسوداً [ثم عاد و ^(٢)] دخل الحمام مرة ثانية ، فإنه يجد في الجلد شيئاً كثيراً من الأوساخ . وما ذاك إلا لأن الأجزاء التي كانت ملتصقة بالبدن في المرة الأولى ، انصفاً طبيعياً ، وكانت حبة ، فإنها في هذه المرة الثانية ، يست وانفصلت عن البدن ، ورالت الحياه عن . وهذه الاعتبارات بأسرها دالة على أن جميع أجزاء ^(٣) هذا الحسد واقع في التبدل والدومان والانحلال .

وأما المقدمة الثانية . وهي قولنا . إن المشار إليه لكل أحد بقوله أنا : باق دائم من أول العمر إلى آخره فالأمر فيه ظاهر ، ويدل عليه وجوه

الأول إني أعلم بالضرورة أي الآن عين ما كنت موجوداً قبل هذا عشرين سنة . وقد بينا في أول هذا الكتاب أن أظهر العلوم عند الإنسان . علمه بوجود نفسه ، وكما أي أعلم أي أنا موجود الآن ، وكذلك أعلم أي أنا الذي كنت موجوداً قبل هذا عشرين سنة . بل أنا الذي ولدت في السنة الفلانية وهذا يدل على أن العلم الضروري حاصل لكل أحد بأنه باق من أول العمر إلى آخره

والوجه الثاني في تقرير هذا المطلوب : هو أنه لو لم يكن ذلك الإنسان المعين باقياً من أول لعمر إلى آخره ، لاحتاج في تحصيل العلوم في كل حين وأوان ، إلى كسب جديد ، لأن الذي تعلم العلم وحصله ، إذا في زوال ، وحصل بعده شيء آخر ، فهذا الحادث ما حصل ذلك العلم ، وما اكتسبه ،

(١) سقط (ط)

(٢) سقط (ل)

(٣) اجزاء البدن (م)

فوجب أن لا يحصل له ذلك العلم إلا بكسب جديد . وحيث لا يحتاج إلى هذا
الكسب الجديد ، علمنا أن محل العلوم باق من أول العمر إلى آخره

والوجه الثالث أنه إذا في الأول وجاء الثاني فهذا الثاني غير الأول ولا
خبر له من حال الأول [البتة ^(١)] فوجب أن لا يحصل للإنسان علم بأحواله
الماضية ، وأن لا يحصل عنده من العلوم إلا العلوم بالأحوال الخاصرة . وحيث لم
يكن الأمر كذلك ، علمنا أن المشار إليه لكل أحد بقوله «أنا» [شيء ^(٢)] باق من أول
العمر إلى آخره .

فثبت بهذه البيانات . أن الحسد غير باق ، لا بمجموعه ولا بشيء من
أجزائه ، وثبت . أن الإنسان باق . ومن العلوم البدئية : أن ابسقي لا يكون
[عين ^(٣)] ما هو غير باق . وهذا يقتضي أن الإنسان شيء معاير لهذا البدن ،
وشيء معاير لهذه الأعضاء المحسومة التي منها يتولد هذا البدن . وهو
المطلوب

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال إن الإنسان عبارة عن أجزاء مخصصة
سارية في أحرار هذا البدن ، سريان النار في الفحم [وسريان ماء الورد في
الورد ، وسريان دهن السمسم في السمسم ^(٤)] ولا يقال : إن تلك الأجزاء لا
بد وأن تكون من جنس الأحسام العنصرية . إما المفردة وإما المركبة . وعلى كلا
التقديرين ، فهي قابلة للتحلل والتفريق والتمزق . وحيث لا يعبرد الكلام
المذكور من أنها غير باقية ، والإنسان باق . فوجب أن يكون الإنسان معايراً
لها ؟ لأننا نقول . لنا معها مقامان

الأول : لم لا يجوز أن يقال الأجسام مختلفة بالماهية فعضها هذه الأجسام
العنصرية ، سائطها ومركباتها . وعضها أجسام مخالفة لها . أما الأحسام التي

(١) سقط (ط) .

(٢) من (ط ، ل)

(٣) سقط (ط) (ل)

(٤) من (ط ، ل)

هي لنفس ، فهي حية لذواتها ، فعالة لدواتها . فإذا اتفق أن نفدت تلك
الأجسام الشريفة الروحانية السورانية في تضاعيف البدن ، بقي البدن حياً ،
فعلاً ، دراكاً ، وإذا فسد مزاج البدن واستولت الأحلاط العليظة عليه ، وصار
بحيث لا يقل الآثار عن الخوهر ، المسمى بالروح ، وانفصل الروح عن
بدن ؟ فهذا احتمال لا يد من إبطاله .

والمقام الثاني : وهو أنا سلم أن تلك الأجزاء التي هي الإنسان ، مماثلة
لسائر الأجسام في تمام الماهية ، إلا أن العاقل المختار سقيها في داخل البدن ،
مصوبه عن التغير والانحلال ، من أول وقت الحياة إلى آخر وقت لمات ، ثم
ينتهي عند الموت تفصل العاقل المختار بفعل ما بها ما يشاء إما بأن يوصل
إليها الروح والراحة والريحان ، وإما بأن يعدها بأنواع العذاب والحسرة

والخواب اعلم أن العلاسفة يدعون هذا الاحتمال ، ساء على
مقدمتين :

فالمقدمة الأولى : إهم أناموا الدلالة على أن جميع الأجسام ، متماثلة في
تمام الماهية وقد سبق ذكر^(١) هذا الدليل .

والمقدمة الثانية : إنه سبحانه وتعالى عام القمص ، ويمتنع أن يخص أحد
المثلين بخاصية وأثر [لا يحصل في الثاني^(٢)] وهذه المقدمة فلسفية محضة .

إذا ثبت هذا ، فنقول : إن تلك الأجزاء الأصلية البدنية مساوية للأجزاء
الفرعية القابلة للانحلال في تمام الماهية وإذا ثبت هذا فنقول : سمة الأحوال
المرجبة للانحلال والذوبان إلى جميع الأجزاء الموجودة في هذا البدن . على
التساوي ويمتنع أن يقال : إن له العالم حصص بعض تلك الأجزاء بالإبقاء ،
والصون عن انحلال والفتاء ، من غير سبب مخصص . لأننا ذكرنا : أن
القمص عام ، وأن الترحيح من غير مرجح محال [في العقول^(٣)] وإذا كان الأمر

(١) من (م)

(٢) منط (ط ، ل)

(٣) منط (ط)

كذلك ، وجب حصول التدريب والانحلال في جميع الأجزاء ابديّة ، وحينئذ
يبدع هذا السؤال [ويتم هذا الاستدلال والله أعلم^(١)] .

الحجة الثانية في المسألة أن [نقول^(٢)] : إن المشار إليه لكل أحد بقول
« أنا » قد يكون معلوماً له ، حال كونه غافلاً عن جميع الأجزاء الظاهرة
والباطنة . والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، فوجب أن تكون النفس مغايرة لجميع
هذه الأجزاء الظاهرة والباطنة

أما المقدم الأول : فالدليل عليه : أن الإنسان حال اهتمامه باللهم
الشديد ، قد يقول تفكرت وأبصرت وسمعت ، مع أنه يكون حال تكلمه بهذا
الكلام غافلاً عن وجهه ويده وقلبه ودماعه وسائر أعضائه وذلك يدل على ما
ذكرناه

وأما المقام الثاني : وهو أن المقول عنه ، مغاير للمعلوم . فهذا بديهي
والأ لزم اجتماع النقيضين ، وهو محال . وحينئذ يظهر أن النفس غير هذا
الجسد^(٣)

فإن قيل إن هذا الكلام عليه سؤالات :

السؤال الأول لم لا يجوز أن يقال المعتبر في كون الإنسان إنساناً
[أجزاء مخصوصة في قلبه ، أو في دماغه . فأن أن يكون اعتبر في كونه
إنساناً^(٤)] هو قلبه مع شكله المخصوص ، أو دماغه مع شكله المخصوص ،
فلا نقول به ، وإذا كان كذلك فلا جرم أمكنه أن يعرف نفسه حال كونه غافلاً
عن جميع الأعضاء كالقلب والدماغ [وغيرهما^(٥)] ؟ .

السؤال الثاني . إن هذا الدليل بعينه بطل أن يكون الإنسان حوهرأ

(١) من (ب ، ط)

(٢) من (م ، ط)

(٣) غيبة عن هذا البدن (م)

(٤) سقط (ط)

(٥) من (م)

مجرداً . وذلك لأن في الساعة التي ذكرتم ، كما يكون الإنسان عاقلاً عن القلب والدماغ ، فعقلته عن الجوهر المجرد أنتم وأكمل . فإن دل ما ذكرتم على أن النفس ليست عبارة عن القلب والدماغ [وغيرهما^(١)] فبأن يدل على أنها ليست عبارة عن الجوهر المجرد . كان أولى .

السؤال الثالث : إن الدليل الذي ذكرتم قائم في جميع الحيوانات ، فيلزمكم أن تشتوا لها نفساً ناطقة مجردة . وذلك بعيد .

والجواب عن السؤال الأول أن نقول : إما قد دللنا في باب « نبي اهيولي »^(٢) أن كون الجسم جسماً متحيزاً ، لا يمكن أن يكون صفة قائمة بمحل آخر ، بل هو ذات قائمة بنفسها ، مستقلة بذاتها . وإذا ثبت هذا فنقول : ذلك الإنسان إما أن يكون متحيزاً وإما أن لا يكون كذلك . فإن كانت ذاته جوهرًا متحيزاً وجب أن يكون العالم بتلك الذات : علماً بالتحيز ، وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد معلوماً مجهولاً معاً وهو محال . لكنه لا يجب ذلك ، بدليل أنه إذا كان شديد الاهتمام بأمر من الأمور ، فإنه في تلك الساعة [قد يقول : قلت كذا ، وفعلت كذا . فهو في تلك الساعة عالم بداته المحصورة ، مع أنه في تلك الساعة^(٣)] يكون عاقلاً عن معنى التحيز الداهب في الجهات الستة مثبت . أنه لو كانت ذاته متحيزة ، لكان كل من عرف ذاته ، وجب أن يكون عارفاً بالتحيز ، وثبت . أنه قد يعرف ذاته ، حال ما يكون عاقلاً عن التحيز ، فوجب أن لا تكون ذاته متحيزة . وإذا لم تكن ذاته متحيزة ، وجب أن تكون ذاته^(٤) جوهرًا مجرداً وهو المطلوب .

وأما السؤال الثاني وهو قوله « إن هذا الكلام يعينه يدل على أن ذاته يمنع أن تكون جوهرًا مجرداً » فنقول : هذا غير لازم ، لأن الجوهر المجرد ذات

(١) من (م)

(٢) كتب نبيولي (م)

(٣) من (ل)

(٤) ذاته مجردة (م)

محصورة ، وكونه ليس بمتحيز ولا حال في التحيز قيد سلبي وهذا القيد السلبي مغاير لتلك ابدات المحصورة ، وإذا حصلت هذه المغيرة ، ثبت : أنه لا يمنع كون تلك الذات المحصورة : معلومة ، مع الدهول عن ذلك القيد السلبي ، بخلاف ما إذا كانت ذاتة المحصورة متحيزة ، لأنه بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، كان تحيزه نفس تلك الذات ، لا أمراً مغايراً لها ، فكان يجب أن يمنع كونه عالماً بتلك الذات المحصورة مع لدھول عن التحيز . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، ثبت أن تلك الذات المحصورة يمنع كونها متحيزة ، فظهر الفرق بين البابين .

وأما السؤال الثالث فجوابه : إنه لو ثبت أن الحيوانات ندرت أنفسها المحصورة ، حال كونها غادلة عن حقه التحيز ، لكان السؤال لازماً ، إلا أنه لا سبيل إلى معرفة هذه المقدمة ثم بتقدير أن تثبت لها نفوساً مجردة ، إلا أنه لا يجب^(١) كونها نفوساً ناطقة . لأن التجرد^(٢) عن المادة . قيد سلبي ، والاشتراك في القيود السلبية لا يدل على التساوي في تمام الماهية

الحجة الثالثة لو كانت النفس جسماً ، لكانت إما أن تكون عبارة عن الجسم من حيث إنه جسم ، أو عن الجسم الموصوف بالصفات المخصوصة وانقسامان باطلان ، فبطل القول بكون النفس جسماً . أما المحصر فظاهر ، وأما أنه يمنع كون النفس عبارة عن الجسم من حيث إنه جسم . فالدليل عليه هو : أن المفهوم من الجسم ، يصدق عليه كونه أمراً مشتركاً فيه بين جميع الأقسام . والمفهوم من كونه هذا الإنسان : لا يصدق عليه كونه أمراً مشتركاً فيه بين جميع الأقسام وذلك يدل على أن المفهوم من كونه هذا الإنسان ليس مجرد كونه جسماً فقط ، وأما أنه يمنع كون النفس عبارة عن الجسم الموصوف بالصفات المخصوصة . فالدليل عليه أن على هذا التفسير تكون ماهية النفس

(١) يجب غير (ك)

(٢) التجرد (ل)

[ماهية^(١)] مركبة من الجسم ، ومن الأعراض المخصوصة والماهية المركبة يمنع أن تكون أقوى^(٢) قوة من جبرئها ، لأن الماهية المركبة محتاجة إلى كل واحد من أجزائها ، والمحتاج أضعف حالاً من المحتاج إليه ، كما أن المحتاج إليه يكون أقوى قوة من المحتاج

وإذا ثبت هذا ، فنقول لو كانت النفس الإنسانية ماهية مركبة من الجسم والعرض ، لوجب أن تكون النفس أضعف حالاً من العرض ، فيلزم حينئذ أن يقال : كما أن العرض موجود غير قائم بذاته ، بل محتاج إلى محل يحل فيه [وجب أن يكون الشيء الذي يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » يكون موجوداً غير قائم بذاته ، بل يكون محتاجاً إلى محل محل فيه^(٣)] لكن العلم الضروري حاصل بأن كل أحد يجد ذاته دائماً قائمة بالنفس ، عية عن محل محل فيه ، فوجب أن لا تكون النفس عبارة عن جسم مخصوص موصوف بأعراض مخصوصة . فثبت : أنه لو كانت للنفس حساً لكانت إما أن تكون مجرد كونه حساً أو يكون حساً موصوفاً بصفات مخصوصة . وثبت فساد القسمين ، فوجب أن لا تكون^(٤) النفس حساً . فلان قيل : هذا [الكلام^(٥)] أيضاً لازم عليكم ، لأن النفس المحصورة ، إما أن تكون عبارة عن النفس من حيث إنها نفس ، وإب أن تكون عبارة عن النفس [من حيث إنها نفس^(٦)] موصوفة بالصفات المخصوصة والأول باطل ، لأن النفس [من حيث إنها نفس^(٧)] مفهوم مشترك فيه بين جميع النفوس ، وهذا الإنسان من حيث إسه هذا الإنسان ، ليس مفهوماً مشترك فيه بين جميع الناس والثاني أيضاً باطل وإلا لكان أحد أجزاء ماهية هذه النفس ، هو العرض ، وما يكون أحد أجزاء ماهية

(١) من (طا ، ل)

(٢) لشد من جبرئها (م)

(٣) من (طا ، ل)

(٤) أن تكون (ط)

(٥) من (م)

(٦) سقط (طا ، ل)

(٧) من (م ، ط)

العرض ، يتمتع أن يكون جوهرأ . ثبت أن الذي ذكرتموه في الجسم ، هو
معينه وارد عليكم في النفس

فنقول في الجواب . لم لا يجوز أن تكون ذات كل نفس ممتازة عن سائر
النفس بحقيقته المخصوصة ، ولا يلزم من اشتراكها في كونها نفوساً ، أن
يجب تماثلها في حقائقها المخصوصة . لأن معنى كونها نفوساً أنها موجودات مدبرة
للبدن ، والاستواء في اللوارجم ولأثار لا يدل على الاستواء في الماهية . فظهر
الفرق

الحجة الرابعة لو كانت النفس جسماً ، لكانت إما أن تكون عبارة عن
الجسم من حيث إنه جسم ، أو عن جسم مخصوص موصوف بصفات
مخصوصة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون النفس جسماً . أما لخصر
فظاهر .

وأما فساد القسم الأول فظاهر . كما بينا في الدليل المتقدم ، بقي
الكلام في بيان فساد القسم الثاني . فنقول : الصفة التي باعتبارها صار الإنسان
المعين . إنساناً^(١) إما أن تكون قائمة بمجموع تلك الأجزاء ، أو بكل واحد
واحد ، من أجزاء ذلك المجموع والأقسام الثلاثة باطلة ، فبطل القول بكون
الإنسان جسماً .

أما بيان فساد القسم الأول فلأن ذلك المجموع إنما يحصل عند حصول
تلك الأجزاء . وإما أن يقال إنه حصل تلك الأجزاء وحدة ، باعتبارها صار
ذلك المجموع شيئاً واحداً ، أو لم يحصل هذا المعنى . والأول باطل . وإلا لزم .
إما قيام تلك الوحدة بالمحال الكثيرة . وإما كون تلك الوحدة مسوقة بوحدة
أخرى إلى غير النهاية ، وكلاهما محال . وإثبات أيضاً باطل . لأنه إذا لم يحصل
لذلك المجموع وحدة باعتبارها كان شيئاً واحداً . فلو كانت الصفات التي
لأجلها صار ذلك الإنسان المعين معيناً ، لزم قيام الصفة الواحدة بالمحال
الكثيرة ، وهذا محال لوجهين :

(١) المعنى ذلك الإنسان (ل)

الأول : إنه يلزم حلول العرص الواحد بالمحال الكثيرة ، وهو محال .

الثاني - إنه لما كانت تلك الأعراض قائمة بكل واحد ، من تلك الأجزاء [فهذا يعود إلى القسم الثاني ، وهو كون تلك الصفات قائمة بكل واحد من تلك الأجزاء ^(١)] فنقول : وإنما قلنا - إن هذا القسم الثاني - باطل ، لأنه إذا كان كل واحد من تلك الأجزاء ، موصوفاً بالصفات التي لأجلها كان هذا الإنسان المعين إنساناً معيناً . لزم أن يقال : إن ذلك الجسم ليس إنساناً واحداً ، بل إنساناً كثيراً . لكن العلم الضروري حاصص لكل أحد بأنه إنسان واحد ، لا إنساناً كثيراً . وإن لم يكن هذا المعنى معلوماً بالضرورة ، فليس عند الشرع عدم ضروري . فثبت بهذا البيان - أن هذا القسم باطل

وأما القسم الثالث وهو أن يقال : الموصوف بالصفات التي لأجلها حصل للإنسان المعين ، جزء واحد من الأجزاء التي لا تنحرف فنقول : إن تعين الجزء الذي لا يتجزأ [فقد سقط هذا الكلام بالكلية . وأما إن أثبتنا الجزء الذي لا يتجزأ ^(٢)] فهذا أيضاً باطل . وذلك لأنه ثبت : أن المبدأ عام المفيض ، فيمتنع أن يخص الذات المعينة بصفة معينة ، إلا لأجل اختصاصه باستعداد [خاص . لأجله يصير أولى تلك الصفة واختصاص الجزء الواحد الذي لا يتجزأ باستعداد ^(٣)] قنوا الحياة والعلم والقدرة : محال وذلك لأن سائر الأجزاء إن كانت موصوفة بذلك الاستعداد ، فحينئذ يكون كل واحد منها عالمياً قادراً . وقد فرضنا أن العالم القادر ليس إلا الواحد . هذا خلف .

وإن كان ما عدا ذلك الجزء غير موصوف بذلك الاستعداد ، بل باستعداد مضاد لاستعداد قنوا الحياة والعلم والقدرة ، فذلك الجزء مغلوب بحسب ذلك الاستعداد ، فيما بين سائر الأجزاء . لأن على هذا التقدير لم يوجد جزء موصوف بذلك الاستعداد إلا ذلك ^(٤) الجزء فقط . وكل ما سواه فإنه موصوف بما يصاد

(١) من (ل ، ط)

(٢) من (ط ، ل)

(٣) من (ط ، ل)

(٤) إلا جزء ذلك الجزء فقط (ط)

تلك الحالة ومن المعلوم أن المانع إن كان في غاية العلة والقوة ، فإنه يتمتع
 حصول الاستعداد في ذلك المغلوب المقهور بل الغالب يقلب المقهور إلى صفة
 نفسه ، وإلى حالة نفسه [ثبت بهذا : أنه يتمتع أن يقال : إن ذلك الجزء
 الواحد ، احتضن بذلك الاستعداد^(١)] وإذا أصح هذا ، فقد امتنع اتصافه
 وحده بالصفة المعبرة في الإنسانية ثبت بما ذكرنا أنه لو كان الموصوف
 بالصفات المعبرة بالإنسانية هو الجسم ، لكان الموصوف بتلك الصفة ، إما
 مجموع الأجزاء ، أو كل واحد من ذلك المجموع ، أو واحد بعينه رثت أن
 الأقسام الثلاثة باطله ، وبطل لقول بأن الموصوف بالصفات [المعبرة^(٢)] في
 الإنسانية هو الجسم

الحجة الخامسة : أن نقول : لو كان الخي القادر [اعالم^(٣)] هو
 الجسم ، لكان كل واحد من تلك لأجزاء قابلاً لهذه الصفات ، إما أن يتوقف
 على كون الآخر كذلك ، وإما أن لا يتوقف^(٤) حصول الاستعداد في أحد
 الجانبين على الثاني ، ولا يتوقف الثاني على الأول وإما أن يستعني كل واحد
 من الجانبين عن الثاني . ولأقسام الثلاثة باطله ، فكان القول بأن الخي القادر
 اعالم : هو الجسم باطلاً .

أما بيان أن القسم الأول باطل : فهو أنه لما كان حصول الاستعداد في
 هذا الجزء يتوقف على حصول الاستعداد في ذلك الجزء ، وهذا التوقف حاصل
 من الجانب الثاني ، فحينئذ يلزم توقف كل واحد منهما على الآخر ، وذلك دور ،
 والدور باطل

وأما بيان أن القسم الثاني باطل : فلأن على هذا التقدير يكون كل واحد

(١) من (ل ، ط)

(٢) سقط (ط)

(٣) من (ل)

(٤) أن يتوقف (م ، ط)

من تلك لأجزاء مستعلاً^(١) لقول الحياة والموت والجهل [والعلم^(٢)] والقدرة والعجز ، وذلك يوجب القول . بحصول نوعين من أنواع المحالات

الأول . إن تقدير ن تحصل الحياة والعلم والقدرة في جميع الأجزاء ، بحيث يكون كل واحد منها حياً عالماً قادراً على حدة ، وحيث لا يكون الإنسان الواحد إنساناً واحداً ، بل إنساناً كثيرين والعلم بفلسفه ضروري .

والنوع الثاني من المحالات : إنه إذا كان حصول هذه الحالة لكل واحد من تلك الأجزاء لا يوقف على حصولها للجزء الثاني ، وحيث لا يمتنع كون أحد تلك الأجزاء مبها جاهلاً عاجزاً حال كون الثاني حياً عالماً قادراً ، ولا يمتنع أيضاً . انصاف أحد الجزئين بالعلم بالشيء حال انصاف الجزء الثاني بالجهل بذلك الشيء . ولا يمتنع أن يجادل أحد الجزئين فعلاً ، ويحاول الجزء الثاني دفعه ومنعه . وحيث يصير حال تلك الأجزاء ، مساوياً لحال جماعة من الناس ، في كون بعضهم عالماً بالشيء حال ما يكون [البعض^(٣)] مانعاً منه ، ولما كان العلم الضروري حاصلًا بامتناع هذه المعاني ، ثبت فساد هذا القسم .

وأما القسم الثالث . وهو توقف أحد الحاسين على الآخر ، واستغناء الآخر عن الأول فهذا أيضاً باطل لوجهين

الأول : إن تلك الأجزاء متشابهة متماثلة ، بناء على القول بتماثل الأجسام . والأشياء المتماثلة في الماهية يمتنع اختلافها في اللوالم والسائج^(٤) .

(١) مستعلاً (م)

(٢) سقط (ط)

(٣) سقط (ط)

(٤) من (م ، ط)

والثاني : إن اختصاص ذلك الجزء الواحد . بذلك الاستعداد الخاص مع
كون سائر الأجزاء مخالفة له في تلك الصفة . قد بينا . أنه محال . فثبت بما
ذكرنا . فساد الأقسام الثلاثة ، وذلك يظل القول بأن النفس جسم .

الحجة السادسة في المسألة أن تقول : لا بد من الاعتراف بوجود شيء
واحد يكون موصوفاً بجميع أنواع الإدراكات لجميع أنواع^(١) المدركات ويكون
هو المباشر لتلك الأفعال . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن تكون النفس غير
جسم ، وغير حساني . وهذا الدليل ، إنما يتم بتقرير مقدمات ثلاثة

أولها : إن الموصوف بجميع الإدراكات شيء واحد .

وثانيها : إن ذلك الشيء ، كما أنه هو الموصوف بجميع الإدراكات ،
فكذلك هو المعامل لجميع الأفعال

وثالثها : إنه لما كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال . النفس ليس
حسناً ، ولا حالة في الجسم

أما المقدمة الأولى . فالدليل على صحتها : إذا رأينا لون المسل
حكماً بأن طعمه . الحلاوة والقاضي على الشيبين ، لا بد وأن يحضره
افقضي عليهما ، فوجب وجود شيء يكون هو بعينه مدركاً للألوان والطعوم ،
حتى يمكنه أن يحكم بأن هذا اللون هو ذلك المظوم .

وأيضاً إذا سمعنا صوتاً مخصوصاً حكماً بأن صاحب هذا الصوت هو
فلان . الذي صورته كذا وكذا ، فلا بد ههنا من شيء واحد ، يكون هو بعينه
[سامعاً للأصوات ، ومبصراً للصور ، حتى يمكنه أن يحكم بأن صاحب هذا
الصوت هو بعينه صاحب تلك الصورة . فثبت أنه لا بد من وجود شيء
يكون هو بعينه^(٢)] مدركاً لجميع المحسوسات بالحواس الخمسة . ثم نقول

(١) أنسام (ط)

(٢) من (ط ، ل)

إن ذلك الحس هو بعينه المتحيز . وذلك لأننا إذا تخيلنا صورة «ريد» أو تخيلنا صوته ، أو تخيلنا طعم العسل أو رائحته ، أو حرارة النار ، أو برودة الماء ، إذا أحسنا بحدى الخواص الخمسة [أحد هذه المحسوسات ^(١)] حكماً بأن هذا المحسوس هو بعينه ذلك المتحيز ، والقاضي على الشئ لا بد وأن يحضره المقضي عليها ، فوجب الإقرار بوجود شيء يكون بعينه الحس ويكون هو بعينه ذلك المتحيز . ثم نقول إن القوى الوهمية عند القوم - عبارة عن قوة تحكم على الأشخاص المحسوسة بمعان حرة غير محسوسة ، مثل الحكم على هذا الشخص بأنه عدو ، وعلى ذلك الآخر بأنه صديق ، والقاضي على الشئ لا بد وأن يحضره المقضي عليها ، فوجب الاعتراف بوجود شيء واحد يكون هو بعينه مدركاً لهذه الصور ، وهذه المعاني ، حتى يمكنه أن يحكم على تلك الصور بهذه المعاني . ثم نقول : القوة المفكرة هي التي تفوق أولاً على تركيب الصور بعضها البعض .

وثانياً . على تركيب المعاني بعضها البعض . وثالثاً . على تركيب بعض الصور بعض المعاني ورابعاً على تحليل بعضها عن البعض . ولا شك أن هذا التركيب والتحليل حكم على لبعض بثبوت البعض الآخر . أو بسلبه عنه .

والقاضي عن الشئ لا بد وأن يحضره المقضي عليها ، فلا بد من شيء واحد يكون هو الحساس للكل ، ويكون هو بعينه [المتحيز للكل ، ويكون هو بعينه المدرك للصور والمعاني ، ويكون هو بعينه ^(٢)] المتصرف فيها بأسرها بالتركيب بارة ، والتحليل أخرى . ثم نقول إنه يمكن أن نحكم على هذا الشخص بأنه إنسان وأنه ليس بهرس . والقاضي على الشئ لا بد وأن يحضره المقضي عليها ، فلا بد من شيء واحد يكون هو بعينه مدركاً لهذا الجزئي ولهذا

(١) سبط (م) ، (ط)

(٢) بعض الأجزاء (م) ، (ط)

(٣) من (ط) ، (ل) .

الكلّي ، حتى يمكنه أن ينسب ذلك الكلّي إلى ذلك الجزئي [تارة بالإحلال^(١)]
وتارة بالإيجاب ، وتارة بالسلب . فظهر بهذا البرهان الذي لا ريب فيه ، أن
الموصوف بحميم الإدراكات لكلية والحريّة ، وأن المتصرف فيهما بالحليل
والتركيب ، يجب أن يكون شيئاً واحداً وهو المطلوب .

المقدمة الثانية في بيان أن ذلك الشيء الواحد ، الذي هو المدرك ، يجب
أن يكون بعينه هو لفاعل جميع الأفعال . والدليل عليه . أن الإنسان إنما
يفعل بالقصد والاختيار . والفعل الاختياري معناه أنه إذا اعتقد في الشيء ،
أنه مشتمل على نفع جالس ، أو راحح أوحب هذا الاعتقاد حصول رغبة في
ذلك الفعل ، وإذا حصلت تلك الرغبة ، صار القادر فاعلاً . وأما إذا اعتقد أن
في الفعل الفلاني مفسدة خالصة أو راحجة ، أوجب ذلك الاعتقاد حصول نفرة
عن ذلك الفعل [وإذا حصلت تلك النفرة ، صار القادر تمتعاً عن الفعل^(٢)]
وإذا ثبت هذا ، ثبت أن ذلك المدرك بعينه ، يجب أن يكون هو الموصوف
بالرغبة تارة ، وبالنفرة أخرى ، إذ لو كان الموصوف بالرغبة والنفرة شيئين مغايرين
لذلك المدرك لكانت هذه الرغبة والنفرة ، حاصلة لشيء نحالي عن الإدراك
والاعتقاد . وحيثذ يكون حصول تلك الرغبة ، وتلك النفرة ، لا لأجل ذلك
الاعتقاد . وقد فرضناه معللاً به هذا حلف . وأيضاً . فالرابع في الشيء أو
الناظر عنه ، قد أشار فهمه إلى ذلك الشيء المرعوب فيه أو المهروب منه
[فثبت . أن المريد للفعل أو الترك ، يجب أن يكون هو بعينه مدركاً لذلك
الشيء^(٣)] وظاهر أن الفاعل بالفعل هو الذي أراد ذلك الفعل ، وما نت أن
الفاعل [هو بعينه ذلك الشيء ، الذي أراده ، وثبت : أن ذلك المريد هو بعينه
الذي أتركه ، ثبت أن الفاعل هو بعينه ذلك المدرك وهذا برهان قاطع على أن

(١) من (م) .

(٢) سقط (م)

(٣) سقط (م)

الفاعل^(١)] المرید والمدرک : شیء واحد بعینه وأن توریع هذه الأحوال علی هذه الدوات المتباينة . قول لا یلیق بالعاقل البتة

ومن المحائب جداً فی هذا الباب أن « جالینوس » قال : القلب مبدأ العصب والفرح والعم « ثم قال : « وليس فی القلب قوة مدركة ، وإنما القوة المدركة حاصلة فی الدماغ » وهذا القول لا یلیق بالعاقل لأنه ما لم یحصل اعتقاد كون ذلك الشيء منافیاً^(٢) للمزاج ، امتنع صبرورته منضرباً علیه ، وما لم یحصل اعتقاد أنه ملائم للمزاج امتنع حصول لفرح به . فالتقوى بأن القلب محل العم والفرح والعصب . مع كونه محالاً عن الإدراك . قول لا یلیق بالعاقل البتة . فثبت بما ذكرنا من البیان الظاهر الجلي القوي أن المدرک لجميع أنواع الإدراکات ، وأن المرید والكاره ، وأن الفاعل والتارك . يجب أن يكون مثبتاً واحداً

المقدمة الثالثة فی بیان أن لما كان العالم القادر شيئاً واحداً ، وحب أن يكون ذلك الشيء غیر جسم وغير حال فی الجسم :
والدلیل علیه وجهان .

الأول إنه لو كان حساً ، لكان ذلك الجسم إما أن يكون مجموع هذا البدن ، أو جسماً داخلأ فيه ، أو دخلاً فی عضو من الأعضاء الموجودة فيه ، أو جسماً خارجاً عنه . والأقسام الثلاثة باطلة .

وإنما قلنا . إنه یمتنع^(٣) أن يكون ذلك الجسم عبارة عن مجموع ذلك البدن ، لأننا نعلم بأن السمع والبصر والتخیل والتفكر والتذكر ، غیر حاصل فی

(١) سقط (م)

(٢) ملائماً (م)

(٣) الیائات (م)

(٤) لا یجوز (م ، ط)

اليدين ولا في الرجلين ، ولا في أكثر الأعضاء . والعلم بذلك ضروري ، فيمتنع أن تكون جملة البدن موصوفة بتلك الصفات وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون ذلك الجسم جسماً موجوداً في داخل البدن . لأن ذلك الجسم إن كان متشاكاً في جملة أجزاء البدن^(١) عاد المحال الأول وإن كان حصلاً في موضع معين من البدن ، فهذا باطل . وإلا لكنا نجد في أبداننا موضعاً معيناً مشتملاً على شيء موصوف بمجموع هذه الصفات . والعلم الضروري حاصل بأننا لا نجد في هذا البدن موضعاً موصوفاً بمجموع هذه الصفات

فإن قالوا : هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضع ، إلا أن عدم العلم بالشيء ، لا يدل على العلم بعدمه . فنقول : إن علم كل أحد نفسه ، علم ضروري ، وهو سابق على جميع العلوم . بل ليس . أي كلما علمت أو اعتقدت شيئاً ، فإنني أعلم كوني عالماً بذلك الشيء أو معتقداً له . وعلمي بنفسي ، سابق على علمي بكوني عالماً بذلك الشيء أو معتقداً به . فثبت : أن علمي بنفسي أجل العلوم الضرورية . فإذا كان المشار إليه بقولي « أنا » : عبارة عن ذلك الجسم الموجود في ذلك الجسم الموجود في ذلك الموضع المعين من البدن ، وكان ذلك الشيء به موصوفاً بجملة هذه الصفات . وهي السمع والبصر والذوق [والشَّم^(٢)] واللمس والتجيل والتفكير والتذكر والتعقل . فإن الإنسان كلما علم كونه موصوفاً بصفة من هذه الصفات ، فقد علم نفسه . فإذا كان ذلك العالم هو ذلك الشيء المحصور في ذلك الموضع . فحينئذ نعلم بالضرورة : أن ذلك العالم الموصوف بتلك الصفات ، هو الشيء الموجود في ذلك الموضع ، فوجب أن نعلم بالضرورة أن الشيء المشار إليه بقولي : « أنا » . هو الشيء المختص بذلك الموضع . ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أنه يمتنع أن يكون الشيء الموصوف بهذه الصفات جسماً حصلاً في موضع معين من هذا البدن .

(١) أيدان وأجزاء (م)

(٢) من (ل)

وأما القسم الثالث - وهو أن يكون ذلك الشيء جسماً خارجاً عن
البدن ، فهو معلوم الفساد بالضرورة . وإذا نظلت هذه الأقسام الثلاثة ، ثبت :
أن ذلك الشيء ليس بحسم

والوجه الثاني في بيان أن ذلك الشيء ليس بمتحيز : هو أن نقول ذلك
المتحيز ، إما أن يكون منقسماً ، أو لا يكون منقسماً . والقسمان باطلان . أما
أنه يمنع أن يكون منقسماً . فلأن الموصوف بهذه الصفات ، إما أن يكون مجموع
تلك الأقسام ، أو كل واحد منها أو واحد منها معيناً . والكل باطل ، لعين
البيان المذكور في الدليل المتقدم .

وأما أنه يمنع أن يكون غير منقسم ، فهو إما أن نفيها أخوهما الفرد ، فقد
تم المنصوص ، وإن أثبتناه أطلناه بعين ما ذكرناه في الدليل [الأول] والله
أعلم]

الحجة السابعة : إن نفس كل أحد شيء واحد . ومعنى كسان الأمر
كذلك ، امتنع كونه جسماً .

أما بيان المقام الأول . فهو أن أعرف المعارف ، وأظهر الظواهرات علم
كل أحد بأنه موجود ، وعلمه بأنه واحد .

أما بيان الأول : فالدليل عليه أي إذا علمت شيئاً فإني أحكم على نفسي
بكوني عالماً بذلك المعلوم ، والحكم بشيء على شيء ، مسوق بتصور
الطرفين ، وهذا يقتضي أن علمي بذاتي ، كان سابقاً على علمي بذلك
الشيء ، حتى حكمت على نفسي بكونها عالمة بذلك المعلوم .

وأما بيان الثاني فالدليل عليه أي لو لم أكن شيئاً واحداً ، بل كنت
أشياء كثيرة ، وأما عبارة عن مجموعها لكان كل واحد من تلك الأشياء عالماً
بحال نفسه ، ويكون عاقلاً عن حال الآخر . وحيث لا يكون ذلك المجموع

عالمًا بمجموع تلك الأحوال . فلو كنت أشياء كثيرة ، لوجب أن لا أكون عالمًا بأحوال نفسي . ومعلوم أن ذلك باطل ، بل نقول إن من المعلوم بالضرورة أن الذي أشير إليه بقولي « أنا » شيء واحد [مفرد ، وغير متعدد] وأن الفرق بين عمي يأتي أنا شيء واحد^(١) وبين لحكم على مجموع أشخاص من الناس بأنهم مجموع واحد : معلوم بالضرورة ، بل هو من أظهر العلوم الصورية . وثبت : أن نفس كل [أحد^(٢)] شيء واحد . وأم التحيز ، والحال في التحيز ، فإنه يمتنع أن يكون واحداً ، بناء على نفي الجوهر المفرد ، وأم على القول بإثبات [الجوهر المفرد^(٣)] فإنه يمتنع أيضاً أن نكون النفس جزءاً لا يتحرراً وذلك يدل على أن النفس ليست بمنحيز ولا حال في التحيز وهو المطلوب .

فهذا شرح جملة الوجوه القوية في إثبات مجرد النفس

الحجة الثامنة في إثبات هذا المطلوب : إن مديهة العقل قاضية بأن الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد يمتنع أن يكون سبباً لكمال ، ومسبباً لنقصه ، معاً . وإذا ثبت هذا فنقول : إننا نعلم بالضرورة أن المواظمة على الأفكار الكثيرة في العلوم الدقيقة توجب كمال حال النفس . فإن النفس مسبب هذه الأفكار تنتقل من القوة إلى الفعل في الكمالات لعقلية ، وتصر سورانية مشرقة مضيئة مبتهجة . والمواظمة على الأفكار الكثيرة المذكورة توجب نقصان حال البدن وهلاكه ، وذلك لأن عند حصول الاشتغال بتلك الأفكار والاستغراق فيها ، يستوي الجفاف على الدماغ ، ويضعف حال الهضم فيسوء حال البدن . ثبت أن المواظمة على الأفكار المذكورة ، توجب كمال حال النفس ، ونقصان حال البدن . فلو كانت النفس عين البدن أو جزءاً من أجزائه ، لزم كونه الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد ، سبباً للكمال والنقصان معاً . وذلك محال

(١) منقط (ط)

(٢) منقط (ل)

(٣) منقط (ط)

فوجب الجرم بأن النفس هي شيء غير البدن ، وعبر كل واحد من أجزائه وهو المطلوب .

واعلم : أن الاعتبار المذكور يختص بالقوة النظرية ، وهو أيضاً قائم في رياضة الإنسان إذا كان موطباً على الأكل والشرب والتفرج والتسره بالجسمانيات ، فإنه تحتل قوته العقلية ، وتفسد ، ولا يبقى معه منها شيء يلتفت إليه ، أو يعتبر به فإن من المشهور في المثل : « الطة تذهب بالمعنة » أما إذا راض الإنسان نفسه بالامتناع عن المأكولات ، والامتناع عن اللذات الجسمانية ، وجلس في بيت مظلم بحيث لا يبصر شيئاً ولا يسمع شيئاً ، وتكلف إزالة الضرر المحسوسة والمثل الجسمانية عن الفكر والخيال ، وواطىء على هذه الحالة مدة [مديدة^(١)] فإنه نصير نفسه في عاية الكمال ، وبدنه في غاية انضغف والنحافة . وهذا الاعتبار يدل على أن كل ما كان سبباً لسعادة النفس ، فهو بعينه يصير سبباً لشقاوة البدن . وكل ما كان سبباً لشقاوة النفس فهو بعينه سبب لسعادة البدن . وذلك يدل على أن النفس شيء عبر البدن ، وغير أجزاء هذا البدن وأعضائه

وههنا وجه ثالث يناسب الوجهين الأولين ، وهو أن السوم بالنسبة إلى الحسد كالموت وبانسية إلى النفس كالخياة وكالبقطة وذلك لأن الإنسان في حال البقطة ، تكون نفسه كالنائمة عن عالم الغيب ، الغافلة عن أحوال ذلك العالم ، المعرضة عنها ، فإذا نام الإنسان بحسب جسده ، فحيثما تحصل البقطة [للنفس^(٢)] فتتصل بعالم الغيب ، وتنفى على بعض أحوال ذلك العالم ، وهو الملمات الصادقة ، الدالة على أحوال المعينات ، فإذا امتيقظت فقد حصلت البقطة للبدن ، وصارت النفس نائمة منقطعة عن عالم الغيب .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن حياة النفس ، وسعادتها ، ريقظتها ،

(١) من (م)

(٢) سقط (ظا)

ترجب موت البدن وشقاوته وقوته وأن حياة البدن وسعادتة ويقظته ، ترجب موت النفس وشقاوتها وتومها . وذلك من أدل الدلائل على أن النفس شيء غير البدن ، وغير كل واحد من أجزائه [رأعاضه^(١)] وهو المطلوب .

الحجة^(٢) التاسعة في بيان أن النفس ليست جسماً : هو أن يقول : لو كانت النفس العاقلة الفاعلة الفاعلة جسماً ، فكان إما أن يكون مجموع هذا البدن أو جزءاً داخلياً فيه ، أو جسماً خارجاً عنه . ولكل باطل ، يبطل القول بكون النفس جسماً . إما قلنا : إنه لا يجوز أن تكون عبارة عن مجموع هذا البدن ، وذلك لما تعلم بالضرورة : أن أكثر أجزاء هذا المجموع خال عن الفهم والإدراك ، فإن العظام لا حس لها ، ولا خلط لا حس لها التة ، والرباطات أيضاً لا حس لها ، وهذا بحسب الأعضاء البسيطة .

وأما بحسب الأعضاء المركبة ، فنحن تعلم بالضرورة : أن اسرجليس واليدين وكثيراً من الأعضاء الظاهرة والباطنة ، ليست محلاً للعقل والفهم والإدراك . وإذا ثبت أن أكثر الأعضاء البسيطة والمركبة خال عن العلم والفهم والإدراك ثبت : أنه لا يمكن أن يقال : إن مجموع البدن هو هذا العالم القادر المريد الفاعل . وإما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون العالم القادر المريد الفاعل جسماً في داخل البدن ، فلأن يتفدير أن يكون الأمر كذلك ، يكون ذلك الجسم^(٣) فاعلاً بالماسية ، وفاعلاً بالاعتقاد على سائر لأجسام . يكن من المعلوم أنه كل ما كانت الحاجة إلى الآلات أقل ، كان ذلك الفعل أسهل . وكل ما كانت الحاجة إلى الآلات أكثر ، كان ذلك الفعل أشق . ولا شك أن ذلك الجسم لا يكون عامساً لجميع أجزاء البدن ، لأن الجسم الواحد يمنع حصوله في الأماكن الكثيرة دفعة واحدة ، فلزم أن يقال : إن تأثيره في بعض أجزاء البدن أسهل من

(١) سقط (ط)

(٢) هذه الحجة والحجة العاشرة في الأصول مذكورة في نهاية الفصل لسابع وموضوعه الدلائل

لسمعية على أن النفس غير البدن

(٣) يكون الأمر غير (و)

تأثيره في سائر الأجزاء . ومعلوم أنه ليس كذلك . ولأن تأثيره في الإبصار بالعين ، مثل تأثيره في السماع بالأذن . ثبت أن تأثير النفس في استعمال جميع الأعضاء بالسوية .

وقد دللنا : على أنه لو كان جسماً داخلياً في البدن ، لما حصلت هذه السوية ، فحينئذ يلزم أن لا تكون النفس جسماً موحوداً في البدن

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : انفس جسم مشترك للبدن ، فعض أجزائه مشترك في العين ، وبعضها في الأذن ، وبعضها في القلب [وبعضها في الدماغ^(١)] وهذا التقدير فيتولى كل جزء من أجزاء النفس ، جزءاً من أجراء البدن فنقول هذا باطل من وجوه^(٢)

الأول . إنه على هذا التقدير يكون الإنسان عبارة عن مجموع أجراء كثيرة متفرقة في أعضاء مختلفة . ونحو قد دللنا في الفصل المتقدم على أن الإنسان يجب أن يكون شيئاً واحداً موصوفاً بجميع العلوم وبجميع الإدراكات ، وبجميع القدر ، وأن يكون هو بعينه فاعلاً لجميع الأفعال . وذلك يطل هذا الذي ذكرتم .

الوجه الثاني في الجواب . إن بتقدير أن يكون الأمر كما ذكرتم ، إلا أنه يلزم أن يكون كل واحد من تلك الأجراء مستقلاً بالتصرف في ذلك العضو المخصوص^(٣) ولو كان الأمر كذلك ، لوجب أن لا يكون اشتغال بعض تلك الأجراء بفعله الخاص به ، مانعاً للجزء الآخر من فعله الخاص به . ومعلوم أن هذا حاصل . فإن الإنسان إذا اشتغل بالعضب ، امتنع الشهوة عليه ، وإذا اشتغل بالشهوة ، امتنع العضب عليه [وإذا اشتغل بالفكر امتنع كلاهما عليه^(٤)]

(١) من (ل)

(٢) وجهي [الأصل]

(٣) في (ط ، ل) وصح لتأنيدها سبواً ومجهاً في الفصل الرابع عشر

(٤) من (م ، ط)

والوجه الثالث في الجواب . إن هذا لسؤال إما يتم لو قلنا : إنه حصل مع كل جزء من أجزاء البدن . جزء من أجزاء النفس . حتى يقال : بأن كل واحد منها يحرك ذلك الجزء من غير احتياج إلى شيء من الآلات ، بحيث تكون نسبة النفس إلى جميع الأعمال على السوية . ومعلوم أن ذلك [باطل^(١)] وإلا سزم أن تكون جميع الأعضاء متساوية في كونها عصباً واحداً رئيساً ، مستقلة بقول قوة الحياة . ومعلوم أنه ليس كذلك . لأن القلب والدماغ أقوى في تعمق النفس بها من سائر الأعضاء . ثبت بهذه البيانات : أنه لا يجوز أن تكون النفس جسماً متارياً في البدن

وأما انقسام الثالث : وهو أن يقال . النفس جسم مغاير للبدن وغير داخل فيه ، فهذا بعيد عن العقل ، ولم يقر به أحد . ولما بطلت الأقسام الثلاثة بقي القسم الرابع ، وهو أن النفس جوهر مجرد عن الحسية وعلائقها ، وأن نسبته إلى جميع الأجزاء على السوية ، فلم يكن اشتغاله باستعمال بعض الأجزاء ، أشق عليه من استعمال سائر الأعضاء [وهو المطلوب^(٢)]

الحجة العاشرة : لو كانت النفس هذا البدن ، أو عضواً من أعضاء هذا البدن ، لامتنع الحشر والنشر والثواب والعقاب ، ولو كان الأمر كذلك ، لكن الإنسان أخس الحيوانات^(٣) وبكان تكويبه وإيجاده عبثاً محضاً . وهذه اللوارج باطلة ، فكان القول بأن النفس عين هذا البدن ، أو عضو من أعضائه . باطلاً . فننتقل في تقرير هذا الدليل إلى [تقرير^(٤)] مقدمات .

المقدمة الأولى . في بيان أن النفس ، لو كانت عبارة عن هذا البدن ، أو عن عضو من أعضائه ، لكان القول بالبعث والقيامة باطلاً . فتقريره : إنا نشاهد أن هذا البدن مع جميع أعضائه وأجزائه يتعرق ويتمزق ، ويصير قابلاً

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) سقط (م) ، (ط)

(٣) من جميع الموجودات (م) .

(٤) سقط (ل)

بالكلية والشئ إذا في وعدم بإعادته بعينه بعد فائه محال في مديهة العقل .
 فإن قالوا لم لا يجوز أن يقال : الإنسان عبارة عن أجزاء مخصوصة ، فإذا مات
 الإنسان وتفرقت [تلك الأجزاء ^(١)] والأعضاء ، فالزئيل إنما هو الصفات
 والأعراض ، وأما تلك الأجزاء فهي بأعيانها باقية . فلا جرم كان ذلك الإنسان
 دقيقاً بعينه . فإذا عادت تلك الأعراض إليه ، فإن هذا الإنسان الموجود في هذه
 الحالة ، هو عين الإنسان الذي كان موجوداً قبل ذلك فنقول : هذا باطل ،
 لأن بتقدير أن يكون الإنسان عبارة عن جسم مخصوص ، فإنه يتمتع أن يقال
 ذلك الإنسان عبارة عن مجرد تلك الأجسام ، لأن تلك الأجسام ، قد كانت
 موجودة قبل أن تتركب واتصفت بتلك الصفات ، وما كان هذا الإنسان
 موجوداً . وإذا مات ذلك الإنسان بعد حياته ، وتفرقت تلك الأجزاء فذلك
 الأجزاء باقية ، مع أن ذلك الإنسان غير باق . فعلمنا : أن بتقدير أن يكون
 الإنسان جسماً ، فإنه لا يكون الإنسان المخصوص عبارة عن مجرد الحسمية ، بل
 يجب أن يكون عبارة عن جسم موصوف بصفات مخصوصة . وهي : العلم
 والقدرة والحياة . وإذا كان الإنسان عبارة عن مجموع تلك الذوات مع هذه
 الصفات ، بعد فاء هذه الصفات ، قد عدم أحد الأجزاء المعتبرة في تحقق هذا
 الإنسان ، من حيث إنه هذا الإنسان .

ولما ثبت بحكم مديهة العقل أن إعادة المعدوم محال ، ثبت . أن عود
 ذلك العرض الذي هو أحد أجزاء ماهية ذلك الإنسان : محال فلزم : أن
 يكون عود ذلك الإنسان بعينه محالاً . فثبت بما ذكرناه . أنه لو كان النفس عبارة
 عن هذا البدن ، أو عن عضو من أعضاء ^(٢) هذا البدن لكان القول بالبعث
 والقيامة . باطلاً ، ولكان نفاء النفس بعد موت البدن باطلاً وهذا يرهان
 قوي في ثبات هذا المطلوب

وأما بيان المقدمة الثانية - وهي قولنا : لو كان القول بالبعث باطلاً ،

(١) مقط (ط ، ل)

(٢) أعضائه لكان (م)

وكان القول ببقاء انفس بعد موت^(١) البدن باطلاً ، لكن الإنسان أحسن من جميع الحيوانات . فالدليل عليه أن لإنسان إنما يتميز عن سائر الحيوانات بقوة العمل والعقل يوجب الشقاء في الذنوب الجسمانية ، ويوجب السعادة في الكمالات العقلية ، المنتفع بها بعد الموت . والدليل عليه ، أن العاقل يحمله عقله على التمكنر في الماضي والحاضر والمستقبل .

أما التفكير في الماضي فكل ما مضى من الأمور المكروهة فإذا تذكره ، وقع في قلبه حسرة شديدة ، بسبب حصولها في الماضي . وكل ما مضى من الأحوال الطيبة ، فإذا تذكره وقع في قلبه حسرة شديدة بسبب فواتها وزوالها .

وأما التمكنر في الأحوال الحاضرة فهذا إما أن يكون في خير أو شر . فإن كان في الخير ، فالعقل يوجب الغم من وجوه

الأول . إنه يخاف زوالها فيحصل له ألم الخوف في الحال .

الثاني : إنه لا راحة إلا وبقائها مرتبة أخرى أعلى منها ، فإذا عرف العقل ذلك ، اشتاق إلى المرتبة القوية ، واستحققر المقدار الحاصل ، فيحصل الغم والألم .

الثالث : إن كل ما يحصل ، فإياه يزول الالتهاب به ، وحصوله يقوي الرغبة في الأحوال المستقبلية . فهو يوجب الخوف الشديد ، والفرع التام لأن لا يعرف أنها تحصل على وفق المراد ، أو على خلاف المراد . مثبت بما ذكرناه أن العقل يوجب حصول هذه الراحة الجسمانية ، منغصة مقرونة بالخوف والمكروه وألم القلب . وأما سائر الحيوانات ، فإنها لما كانت خالية عن العقل ، كان انتفاعها بالذات الحسنة ، خالياً عن التنقيص الحاصل بسبب العقل ، فوجب أن يكون انتفاعها بهذه الذات [الحسنة^(٢)] أكمل من انتفاع الباس بها

(١) الموت باطلاً (م)

(٢) الدركات (م) .

(٣) سقط (ط)

إذا ثبت هذا ، فنقول : إن كون العقل موجهاً للكمال والسعادة ، إنما يحصل بعد الموت . فإذا كان الغرض هو أن النفس لا تبقى البتة بعد موت البدن ، لم يحصل من العقل منعة فيها بعد الموت ، وقد بينا أنه من أقوى الأسباب الموجهة لتعويض هذه اللذات الحسدية وتكديرها ، وبطال الافتراض بها . وحينئذ يظهر [عن هذا ^(١)] أنه لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن ^(٢) لكان الإنسان أخس الحيوانات وأردلها ، وأدناها قدراً وقيمة . فإن امتيازها عن غيرها ، ليس إلا بالعقل الذي لا فائدة فيه إلا تنقيص [الخيرات ^(٣)] وتعويض اللذات والطيبات . ولما شهدت بذهية العقل بأن هذا اللازم باطل ، وأن الإنسان أشرف الحيوانات وأعلاها قدراً وقيمة ، سب حصول هذا العقل له ، وظهر أن العقل سب نقصان الخيرات الجسمانية العاجلة ، وحب القطع بأن كمال العقل [إنما حصل ^(٤)] وحالاته ورفعته ، إنما حصل سب أنه سب لحصول الكمالات فيها بعد موت ^(٥) البدن . وهذا يدل على أن النفس غير البدن ، وعلى أنها باقية بعد موت البدن .

وأما بيان المقدمة الثالثة وهي قولنا لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن ، لكان خلق الإنسان عبثاً . فالدليل عليه أن هذا الإنسان إما أن يكون مخوقاً بلخير والمصلحة والراحة ، أو يكون مخلوقاً للضرر والبلاء ، أو لا يعتبر أحد هذين القسمين .

أما القسم الثاني ، فهو بعيد لما ثبت . أن الخير غالب ، والشر مغلوب .

وأما القسم الثالث ، فباطل . لأن هذا المعنى ، كان حاصلاً عند البقاء على العدم الأصلي . فلم ينس إلا أن الحق هو القسم الأول ، وهو أنه خلق للمعوز بالخنة ، والراحة ، والحكمة ، والمصلحة . فنقول : محل الضرر تنك

(١) من (م) .

(٢) الحسد (م) .

(٣) من (م) .

(٤) من (ل ، ط) .

(٥) الموت وهذا (م) ، (ل) .

الخيرات ، إما في هذه الحياة الجسمانية وإما بعدها ولأول ما نطّل لأن دار الدنيا ، دار السّاء والعناء والشقاء وسيأتي تقرير هذه المقدمات في كتاب « الأخلاق » عند ملّة هذه الخلقة الجسمانية على سبيل الاستقصاء . ولما نطّل هذا القسم ، ثبت . أن المقصود من تكوين هذه النفوس الشريفة هو رفّ بالخيرات والسعادات فيما بعد موت البدن . وهذا يدلّ على أن النفس غير البدن ، وغير جمّة أجرائه وأبعاضه ، وعلى أن ليس باقيه بعد موت البدن . إما في السعادة والسلامة ، أو في الشقاوة [وانعذاب] .

وليكن مهنا

وليكن مهنا آخر كلامنا في إثبات النفس والله أعلم^(١)]

(١) س (ل ، ط)

الفصل السابع
ففي
الدلائل السبعية على أن النفس غير البدن

اعلم . أن جماعة من الذين قُت بضاعتهم في العموم الحقيقية ، أخذوا يشنعون بأن القول بأن النفس غير البدن . قول مخالف للكتاب والسنة . فوجب الحزم بإبطاله . فلهذا السبب أردنا [هذا الفصل ^(١)] في هذا الكتاب ^(٢) تسيهاً على أن الكتاب والسنة مملوءان ، من أدلائل الدالة على هذا المطلوب صغرى أم الدلائل القرآنية فمن وجوه .

الحجة الأولى : إن القرآن دل على أن السعداء ، أحياء بعد الموت ، وعلى أن الأشقياء أحياء بعد الموت . وذلك يدل على أن النفس غير البدن [وعلى أنها باقية بعد موت البدن ^(٣)] .

أم بيان ذلك في حق السعداء : فهو قوله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله : أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ﴾ ^(٤) ووجه الاستدلال أن العلم الضروري حاصل بأن هذا البدن

(١) سقط (ل)

(٢) في هذا الباب (ل ، ط)

(٣) سقط (طا ، ل)

(٤) قال عمران ١٦٨ - ١٦٩ والتكملة من (ط ، ل) ويقول العرطبي في تفسيره : وصار قوم إلى أن هذا عجز والمعنى أنهم في حكم الله محققون للنعم في الجنة وهو كما يقال

بعد موته : ميت ، ولو جاز الشك في موته ، لحاز أن يقال إن جميع الجمادات أحياء عاقلة ناطقة ، وذلك يوجب القول بالسفسطة وروال العقل . ثبت بمقتضى مذهبه العسل . أن بعد موت البدن ، يكون الحسد ميتاً . والله تعالى بص عن أن ذلك الإنسان حي بعد هذا الموت ، وحيث أن يقول الإنسان ليس بميت بعد موت البدن . وأما البدن وجميع أجزائه فإنه ميت بعد موته ، ينتج من الشكل الثاني [أن الإنسان ^(١)] شيء معايير للبدن ، ولجميع أجزائه وأبعاضه وهذا كلام في عاية القوة .

وأما تقرير هذا المعنى في حق الأشقياء ، فهو قوله تعالى ﴿ النار يُعرضون عليها غدواً وعشياً ^(٢) ﴾ وقوله ﴿ أغرقوا فأدخلوا سارا ^(٣) ﴾ والمراد أن شرح تعذيب أولئك الكفار والفساق وتعذيبهم ، لا يتم إلا إذا كانوا أحياء عقلاء يمرون بين العذاب وبين الراحة .

فهذا يقتضي كون أولئك الكفار والفساق أحياء بعد موت البدن ، وحيث يرجع القياس المتعقد من الشكل الثاني وأيضاً : فانقرآن والأخبار ناطقة بحصول ثواب العقاب ، وبحصول عذاب لقر . وذلك يدل على أن المكلف حي بعد موت هذا البدن ، وهذا يدل على القطع ^(٤) بأن المكلف شيء معايير لهذا البدن

-
- موت لشقى حياة لا ماء لها قد مات قوم . وهم في ناس أحياء
 للمعنى أنهم يبرقون البناء الخليل ، أي على رأي أقوم هذا لا يكون معيم في القبر ويكون
 رأي الإمام الزاري عمر ملزم إلا لمن يبرم نفسه به
 (١) سقط (ل) .
 (٢) عامر ٤٦ وفي تفسير القرطبي أن المرأة السحري جعلت في الآية تقدماً وتأخيراً وعلى رآه لا يكون عذاب في القبر قبل أن يموت لأنه لا يوم تقوم الساعة أدخلوا إل فرعون أشدّ عذاب النار يعرضون عليها غدواً وعشياً والأحسن من رأي أن كلمة النار جار عن الشدة أي أصابهم في الحياة الدنيا ، وهي الأحد بالسين وبعض من الثمرات
 (٣) نوح ٢٥ وفي تفسير القرطبي إن مكري عذاب القبر يقولون في تفسير الآية « صاروا مسحوقين دخول النار ، أو عرص عليهم أماكنهم من النار »
 (٤) ان لقطع (ل)

الحجة الثانية وهي قريبة مما تقدم إما نرى جميع طوائف العلم ، وجميع الفرق متفقين على أنه إذا مات إنسان فإن اعتقدوا فيه أنه كان حال الحياة ، موصوفاً بالصفات الحمودة - ذكروه بالرحمة والتعظيم ، فارة يقولون : صلوات الله عليه ونارة يقولون رحمه الله عليه وإن اعتقدوا فيه أنه كان [حال الحياة ^(١)] موصوفاً بالصفات المدحومة من الجهل والشروع والإنداء ذكروه باللعن والحربي والعذاب ولو قدرنا أن الإنسان لم يبق حياً بعد موت البدن ، لكان هذا الكلام عبثاً باطلاً ، فإن من لا يكون حياً ، استحالة اتصال لرحمة والروح والراحة إليه ، واستحالة أيضاً إيصال الذم واللعن إليه . ولو كان الأمر كذلك ، لكان أهل المشرق والمغرب من الرمان الأقدم إلى هذا لزمان مطبقين على الفعل الباطل [والقول لفاسد ، وهذا بعيد . فإن إطباق الخلق لعظيم على العلم الباطل ^(٢)] غير ممكن . فهذا يدل على أن فطر النفوس ويدئذ العقول شاهدة بأن الإنسان شيء آخر غير هذا البدن ، وأنه يبقى بعد موته حياً ، فإن كان سعيداً كان أهلاً للرحمة ، وإن كان شقيماً كان أهلاً للعنة

الحجة الثالثة إنه حرت عادة العقلاء بأنهم يذهبون إلى المرات التبركة ويصلون ويصومون عبداً ، ويدعون الله في بعض المهمات ، فيحدثون آثار النفع طاهرة ، وتنتج العول لائحة

يحكى أن أصحاب « أرمسطاطاليس » كانوا كلما صعبت عليهم مسألة ، ذهبوا إلى قبره ، وبحشوا فيها ، فكانت تكشف لهم تلك المسألة ، وقد يتفق أمثال هذا كثيراً ، عند قبور الأكابر من العلماء والرهاد [في زماننا ^(٣)] ولولا أن تلك النفوس ناقية بعد موت الأبدان ، وإلا لكانت تلك لاستعانة بالميت الخالي عن الحس والشعور [عبثاً ^(٤)] وذلك باطل

ومما يقوي هذا : هو أن الأحياء قد يصلون لأجل السموات ، وقد ينصدقون لأجلهم وقد يتفق كثيراً ^(٥) . أن الحي إذا مات عند قبر بعض

(١) من (م) .

(٢) هذا لاستدلال لا يليق بعقل المؤلف

(٣) سقط (ط)

(٤) سقط (م ، ط)

(٥) من (م) .

الأموات ، فإنه يراه في المنام ، وقد بدله على أمر مخصوص ، وقد بدله على دفن ، كان هذا الحي غائلاً عنه ، وقد يبههه على بعض المهمات وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الأجساد ، وكل ما دل على أن النفس باقية بعد موت الجسد ، فإنه يكون دليلاً على أن النفس غير الجسد .

الحجة الرابعة الآيات الدالة على أن الإنسان بعد موته يرجع إلى الله في السعادة والكرامة . قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي ^(١) ﴾ ولا شك أن المراد من هذه النفس المطمئنة ، هو ذلك المكلف الذي حصل له اطمئنان ، بأنه يجب الإعراض عن الحسنيات ، والإقبال على عالم المعازقات والروحانيات . ثم إنه تعالى قال لهذه النفس : ﴿ لَوْجَعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ وهذا الرجوع لا يحصل إلا بعد الموت ، ثم إنه تعالى وصفها حال الرجوع بهذه الصفات الثلاثة .

أولها كونها مطمئنة في العلوم الحقة ، والأخلاق العاصلة ، التي لا تزل بسبب زوال الجسد

ثاناً : كونها راضية عن خالقها في جميع الأحوال .

وثالثها : كونها مرضية عند الله تعالى في جميع الاعتقادات والأخلاق . ثم لما وصفها الله تعالى بهذه الصفات قال لها : ﴿ فادْخُلِي فِي عِبَادِي ، وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾

وكل ذلك تصريح بأن الشيء الذي هو الإنسان في الحقيقة باقي ، حي ، عاقل فاهم بعد موت هذا البدن [وإذا ثبت هذا فنقول : الإنسان باقي ،

(١) الفجر ٢٧ - ٣٠ والتكملة من (ل ، ط) وإلى ربك فيها نوران ١ - إلى حسد صاحب النفس - وهذا يدل على أن النفس غير الجسد ٢ - إلى ربك أي إلى الله تعالى - وهذا يدل على أن النفس هي الروح والجسد وهو صحيح والرجوع إلى الله في الآخرة ، أي يرجع إلى ثواب ربك وكرامته وادخلي في عبادي أي في الصالحين منهم ، وادخلي الجنة معهم

حي ، عاقل ، فاهم بعد موت هذا البدن . والبدن^(١) [ليس كذلك . وهذا يدل على أن الإنسان شيء معاير لمجموع هذا البدن ، ولكل واحد من أجزائه وأقسامه

ويقرب من هذه الآية قوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت ، توفته رسلنا . وهم لا يفرطون ﴾ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق . ألا له الحكم وهو أسرع الحاكمين^(٢) ﴿ فحكم عليهم بعد موتهم بأنهم ﴿ ردوا إلى الله . مولاهم الحق ﴾ وذلك يقتضي بقاؤهم بعد موت البدن ، وعلى أنه تعالى نحاسهم بعد موت البدن وكل ذلك يدل على ما ذكرناه فإن قالوا فلم لا يجوز أن يكون المراد بهذا الخطاب . جزء [مخصوص^(٣)] من أجزاء البدن ؟ فنقول فعل هذا التقدير يكون المكلف لمئات والمعانيب والمحطبات والمعائب ، ليس إلا ذلك الجزء . فيكون الإنسان هو ذلك الجزء ، لا هذا البدن ولا شيئاً من الأعضاء المحسوسة كالقلب والدماغ . ونحن لا نطلب إلا هذا القدر في هذا المقام^(٤) .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين^(٥) ﴾ فذكر المراتب الخمسة في التغيرات الجسمانية ثم قال في المرتبة السادسة منها ، وهي مرتبة تعلق الروح بالبدن : ﴿ ثم أنشأناه خلقاً آخر ﴾ [وهذا يدل على أن الروح ليس من عالم الأجسام ، وإلا لكان ذلك أيضاً تعبيراً للجسم من حالة إلى حالة أخرى ، فكان من جسس المراتب الخمسة المتقدمة . وكم لم يقل في شيء منها « ثم أنشأناه خلقاً آخر^(٦) » ، وحب أن لا يذكر هذا

(١) من (ل ، ط)

(٢) لأنعام ٦١ - ٦٢ والتكامل من (ط ، ل) وفي تفسر انصراطي : « ثم ردوا إلى الله ، أي ردهم الله بالبحث للحساب »

(٣) سقط (م) ، (ط)

(٤) تقديم وتأخير في (ل) .

(٥) المؤمنون ١٢

(٦) من (م ، ط) ولأنشاء الآخر قال به انصراطي قبل مر مع الروح به بعد أن كان حماداً وعن ابن عباس : حروجه إلى الدنيا . وعن مجاهد كمال شابه والصحيح أنه عام =

اللفظ في هذه المرتبة أيضاً . وحيث خص هذه المرتبة بهذا اللفظ ، دل ذلك على أن الروح ليس من جنس الأحسام

الحجة السادسة قوله^(١) عليه السلام في بعض خطبه « إذ حل الميت على نعشه رفقت روحه فوق النعش ، وتقول : يا أهلي ويا ولدي . لا تلعنكم الدنيا ، كما لعبت بي . جمع المال من حله وس عبر عنه^(٢) ثم حلفته لغيري . فلهيئة له ، والتبعه علي . وحذروا مثل ما حل بي » .

ووجه الاستدلال . أنه عليه السلام حكم بأن لجسد الميت المحمول على النعش حال كونه كذلك ، ترفرف روحه فوق النعش ، وتقول : يا أهلي ويا ولدي لا تلعنكم الدنيا ، كما لعبت بي ، ومعلوم : أن الأهل والولد ، ما كانا إلا كذلك الإنسان فلما قال الروح المترفرف هذا الكلام ، ثبت أن الإنسان [ما كان إلا ذلك الروح . ولما كان ذلك الروح باقياً ، وجب كون ذلك الإنسان^(٣)] باقياً حال ما كان الجسد ميتاً محمولاً على النعش وذلك من أظهر الدلائل على أن الإنسان شيء معايير لهذا الجسد ، ومعايير لجميع أبعاضه وأجزائه

ويقرب من هذا الدليل : ما روي أنه عليه السلام ألقى جثث القتلى يوم بدر في ودة ، ثم نادى بأعلى صوته ، وقال : ولقد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً . فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً ؟ « فقبل به يا رسول الله أنحاظ الموق^(٤) ؟ فقال : « إني أقوى سمعاً ومهياً منكم » وهذا يدل على أنهم فاهمون عاقلون مدركون ، حال كون تلك الأبدان مية متمزقة متفرقة والحي معايير لما

= في رواية أخرى غيره من النطق والإدراك وحسن المحاولة وعصبل المعقولات إلى أن يموت
(١) قوله عليه السلام حديث آحاد وإن كان صحيحاً فإنه عن حكاية الحاد أي لو فرض ولو قدر
أن ينطق الميت في هذه الحال ، لنطق بما معناه هذا
(٢) في (ل) « وس غير حله فلهيئة لغيري » إلخ
(٣) سقط (ط)
(٤) الحديث آحاد

هو غير حي فوجب أن يكون الإنسان مغائراً لهذه الحشنة ولجميع أحزائها وأنسامها

الحجة السابعة - كل خير ورد في بيان أن أهل الطاعات وصلوا إلى الخيرات والراحات وأن أهل المعاصي وصلوا إلى العذاب [والبلاء^(١)] فهو عبء يدل على أن النفس غير البدن ، وعلى أنها لا تموت بموت البدن ، وعلى أنها تبقى مدركة عاقلة فاهمة بعد موت البدن . وذلك لأننا نشاهد هذه الأبدان متفرقة متمزقة ، خالية عن الحس والإدراك والشعور . فالقول بإثبات الحس والعرف والإدراك لها ، مكابرة في الضروريات . ثم إن هذه النصوص دالة على أن أولئك الناس ، واصلون إما إلى الخيرات والسعادات وإما إلى الشرور والآفات والعلم الضروري حاصل بأن الحي العاقل [الفاهم^(٢)] مغاير لما ليس كذلك وهذا يهيد القطع بأن للنفس غير البدن . وعلى أنها باقية بعد موت البدن . ولما كانت الآيات والأحار الدالة على وصول السعداء إلى منازل الخيرات ، ووصول الأشقياء إلى دركات الآفات ، حارجة عن العد والإحصاء ، لا حرم كانت الدلائل السمعية الدالة على أن النفس غير البدن ، وغير عضو من هذه الأعضاء خارجة عن العد والإحصاء [والله أعلم^(٣)]

الحجة الثامنة : إن الدلائل العقلية^(٤) والشواهد العقلية ، مطابقة متوافقة على إضافة جميع الأعضاء والأجزاء البدنية إلى الإنسان ، بلام التمليك . وهذا يقتضي كون الإنسان مغائراً ، لجميع الأعضاء والأجزاء . ففتقر ههنا إلى تقرير ثلاثة مقامات^(٥)

أحدها . إن الدلائل العقلية تدل على ما ذكرناه
وثانيها : إن الشواهد العقلية تدل على ما ذكرناه .

(١) من (ل)
(٢) سقط (م) ، (ط)
(٣) لقيح (ط)
(٤) في الأصل . أشياء

وثالثها . إنه لما كان الأمر كذلك ، وجب كون النفس مغايرة للبدن ،
ولجميع هذه الأعضاء

أما المقام الأول : فيدل عليه وحده :

الأول قوله تعالى ﴿ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾^(١) فأصاف القلب
إليهم ، لأن قوله « قلوبهم » يجري مجرى قولهم . دورهم ونصورهم ودواهم .

والثاني . قوله تعالى . ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ ، لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعِينٌ ، لَا
بَصُرُونَ بِهَا . وَلَهُمْ آذَانٌ ، لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾^(٢) والاستدلال بهذه الآية من
وجهين .

الأول . إنه أصاف لقلوب والأعين والآذان إليهم ، كما يضاف المملوك
إلى المالك

الثاني . إنه تعالى : بين أن القلوب لا تفقه ، وإنما يفقه الإنسان
بالقلب ، فيكون القلب كالآلة له في هذا الفهم ، وأن الأعين والآذان لا تبصر
ولا تسمع ، وإنما بصر الإنسان ويسمع بعينه وأذنه . وهذا تصريح بما ذكرناه

والثالث : إن الله تعالى قال ﴿ كَلَّا ، بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾^(٣) فأصاف
القلب إليهم

وإذا وقعت على هذا البيان أمكث أن تجد آيات كثيرة دالة على هذا
استلزام .

وأما المقام الثاني : وهو بيان أن الشواهد العقلية تدل على ما ذكرناه
فذلك لأن فطرة كل أحد ، وبنية عقله تحكم بصحة قوله : إن رأسي كاذب ،

(١) المجادلة ٢٢ وتشبيه المؤلف في غير موضعه لأن الدور تسغل عن صاحبه . والقلب إذا استلزل
عن الجسد . فمت وإضافته العضو إلى الإنسان لا يدل على أن العصور مستقل بجمسه ولا روح
وبصر ، كما للإنسان والكتابة هنا ليست على حقيقتها بل هي مجاز ، وكذلك إضافته ، قلب
إليهم مجاز . بمعنى : أثبت أي هم مجرلة من لبث حل الإيمان

(٢) الأعراف ١٧٩ والتكملة من (ل) وفي تفسير القرطبي . أنهم صاروا مجرلة من لا يفقه

(٣) المائدة ١٤ والبرهان هو الدلت على الدلت ، حتى يسود القلب

وفلي كذا ، ودماعي كذا [وأذن كذا وسمعي كذا ، وبصري كذا وكذا^(١)]
وكل من نازع في صحة هذه الإضافة فقد نازع في أظهر العلوم وأكملها
وأحلاها .

وأما المقام الثالث : وهو أن هذا يدل على أن النفس غير البدن ، وغير
كل واحد من هذه الأعضاء :

فالدليل عليه أن هذه لإضافه صحيحة يقتضي القرآن ، والخبر ،
ويقتضي بديهية العقل . وأما إضافة الشيء إلى نفسه فإنها ماطلة يقتضي بديهية
العقل . ويلزم من مجموع هاتين المقدمتين : أن الشيء الذي أصبحت كل هذه
الأعضاء إليه ، إضافة الملكية ، يكون معياراً لها ، وذلك يقتضي أن تكون
النفس مغايرة لبدن ومغايرة لجميع أعضائه وأقسامه .

فإن قيل : فهذا أيضاً وارد عليكم ، لأنه يصح^(٢) أن يقال . روحي
رنفسي وذاتي وحقيقي ، وهذا يقتضي أن تكون [نفسه^(٣)] مغايرة لنفسه .
رأى تكون ذاته مغايرة لذاته . وأنه محال .

واجواب . أما قوله . « نفسي » : فهذا يقتضي حصول التفسير بين
المضاف والمضاف إليه ، فحملنا المضاف على البدن ، وحملنا المضاف إليه على
تلك الذات المخصوصة ، المشار إليها بقوله « أما » . وحينئذ تصح هذه
الإضافة

وأما قوله . « روحي » فيحمل الروح على هذه الخازنات المخصوصة ،
إما في القرب ، وإما في الدماغ . وحينئذ تصح الإضافة ، وأما قوله « ذاتي »
وحقيقي ، فنقول . لا شك أن الدوات والحقائق متشاركة بأسرها في كونها ذات
وحقائق ، ومخالفة بكون كل واحدة منها تلك الحقيقة المخصوصة ، وما به

(١) سقط (م) ، (ط) .

(٢) لا يصح (م)

(٣) سقط (ل)

المشاركة غير ما به المحالفة ، فقد حصلت المعاييرة من هذا الوجه ، فلا جرم
كفت هذه المعاييرة في صحة هذه الإضافة .

أما لو كانت النفس عبارة عن مجموع هذا البدن ، أو عن عضو
مختص ، فحينئذ كانت تلك النفس عين^(١) ذلك البدن ، وذلك البدن عين
تلك النفس ، فكان قوله « بدني رقلبي » بوجه [صافقة الشيء إلى نفسه
بالاعتبار الواحد . وذلك محال . يظهر الفرق [بين البابين والله أعلم^(٢)]

(١) عبر (ط) .

(٢) من (ط ، ل) .

ولاحظ في المخطوطات بعد هذا « الحجة لتاسعة في بيان أن النفس ليست جسماً » . إلخ .

المقالة الثالثة
في
صفات النفوس البشرية

فصل الأول
في
أن النفوس هل هي
متحدة في الحقيقة والماهية أم لا؟

لقد عظم اختلاف اساس في هذا الباب

لذهب جمع عظيم من قدماء الفلاسفة إلى أن النفوس الإنسانية والحيوانية ، متساوية في تمام الماهية ، وأن اختلاف أفعالها وإدراكاتها [إنما حصل^(١)] بسبب اختلاف آلاتها وأدواتها ، فلو كان دماغ سائر الحيوانات مساوياً لدماغ الإنسان ، لكانت نفوس سائر الحيوانات مساوية للنفوس الإنسانية في التعقلات والتفكرات ، ولو كان لسان سائر الحيوانات ، مساوياً للسان الإنسان . لكان مساوياً له في قوة النطق . فهذا مذهب قال به بعض الناس

وأما الشيخ [الرئيس^(٢)] « أبو علي بن سينا » فإنه رعم أن نفوس سائر الحيوانات قوى حسابية ، وليست جواهر مجردة . وأما النفوس الباطنة البشرية فلأنها جواهر مجردة في ذاتها . ثم رعم أنها تأسرها متساوية في تمام الماهية والحقيقة ، ولما شاهدنا اختلاف الناس في الذكاء والبلادة ، والأخلاق الفاضلة والمذمومة . زعم^(٣) : أن ذلك الاختلاف إنما حصل بسبب اختلاف الأمور البدنية . فمن كان صفراوي المراج ، كان الفرح وحسن الأخلاق غالياً

(١) سقط (م)

(٢) سقط (م) .

(٣) من (ل)

عليه ومن كان بلغمي المزاج ، كانت آثاره شبيهة بأحوال السوداء .

ولما ثبت في باب المزاج أن مراتب الأمزجة مختلفة ، وغير متناهية ، لا حرم كانت مراتب اختلاف النفوس في قوة الإدراك [رقوة الحركة^(١)] غير متناهية .

والطائفة الثالثة : رعموا أن النفس البشرية جنس تحت أنواع مختلفة بالماهية ، وتحت كل نوع أشخاص متساوية بالماهية ، وكل نوع من تلك الأنواع ، فهو كالنتيجة من روح معين من أرواح الكواكب ، موزع منها حرة كريمة فاضلة ، قريبة في الفهم والأفعال الحميلة ، وسوء آخر منها ندلة شريرة بليدة . رد ذلك اسروح الكوكبي لسي هو المبدأ لذلك النوع ، هو المسمى في اصطلاحات قدماء الفلاسفة . بالطباع التام . وإنما سموه بهذا الاسم ، لأن المعلول لا بد وأن يكون من جنس العلة . وشبهها بها . فكل صفة وحصلة ، حصلت لذلك النوع المعين من النفوس البشرية ، فهي إنما حصلت سائر ذلك الروح الفلكي ، ولا شك أن تلك الخواص والصفات في ذلك الروح الفلكي ، اكتمل منها في تلك النفوس . ولهذا السبب سمووا تلك الأصول^(٢) بالطبع التام . وهذه النفوس كالأولاد لذلك الروح . وهو كالأب لهذه النفوس . وكما أن الأب به شفقة ومحبة على أولاده ، فكذلك لذلك الروح مزيد معونة في تربية ذلك النوع من النفوس . فإن كان ذلك الطبع التام من الأرواح الفاضلة لكريمة الخيرة العاقلة ، ظهرت تلك الآثار في هذه النفوس . وإن كانت بالفساد كان [أحوال تلك النفوس على وفق أحوال ذلك الأب . وأيضاً : فتلك النفوس لما كانت^(٣)] من نوع واحد ، لا حرم حصل بينها نوع محاسة ومشاكلة ، وحصل بينها لهذا السبب مزيد محبة ومودة .

ولهذا السبب قد يتفق بين شخصين أجنبيين من المحبة ما لا يزداد عليها .

(١) سمط (ل) .

(٢) النفوس المسماة بالطباع التام (م)

(٣) سمط (م ، ط)

وقد يتفق بين آخرين من النمرة والبتضة ما لا يراد عليها ، والأظهر : أن هذا المذهب هو الذي كان يذهب إليه صاحب الوحي والشرعة ﷺ ، حيث قال : « الأرواح جرد مجردة ، مما نعارف منها اثتلف ، وما تآكر منها احتف » وقال أيضاً : « الناس معادن ، كمعادن الذهب والفضة » وهذا [المذهب ^(١)] هو المختار عندنا

والطائفة الرابعة : قالوا . النفوس البشرية ، وإن كان قد يوحد فيها ما يكون بعضها أشد مشاكلة للعص في العلوم والأخلاق ، إلا أن تلك المشابهة والمشاكلة واقعة في الصفات لكن المشاكلة في الصفات لا تدل على المماثلة في الماهية ، لكل واحد من جواهر النفوس [بشرية ^(٢)] عالف بالماهية والذات المخصوصة لسائر النفوس ، وإن كانت مساوية في الصفات .

فهذا شرح هذه المذاهب في هذا الباب .

أما القائلون تماثل النفوس ل تمام الماهية . فقد احتجوا على صحة قولهم بأن قالوا : لا شك أن النفوس الناطقة متساوية في كرمها نفوساً ناطقة بشرية . وبعد حصول الاستواء في هذا المفهوم . إما أن يقال . إنها مختلفة باعتبار حر ، وإما أن لا تكون كذلك والأول باطل . وإلا لكان ما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فحينئذ يلزم كون كل واحدة من تلك النفوس مركبة من حريين ، وذلك على النفوس التي هي [جواهر ^(٣)] مجردة . محال . ولما بطل هذا القسم ، بقي الثاني . وهو أن النفوس الناطقة البشرية ، كما أنها متساوية في هذا المعنى ، فهي متساوية في تمام الماهية .

وإذا ثبت هذا ، فحينئذ يجب أن يكون محال اختلاف النفوس في إدراكاتها وأفعالها ، على اختلاف الأمزجة

(١) من (م)

(٢) سقط (ل ، ط)

(٣) سقط (ط)

هذا هو الوجه الذي تكلفناه للقوم . وإن كنا ما رأينا للشيخ البتة ، في هذا الباب ، كلاماً

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة جداً من وجوه

الأول إن المراد من كونها موصفاً : كونها مدبرة لهذه الأبدان ، والمراد من كونها ماطقة . كونها فاعلة للعلوم الكلية ، والإدراكات المجردة العقلية . وهذا يقتضي اشتراك هذه النفوس في كونها مدبرة للأبدان [وي كونها^(١)] قاسية للعلوم وقد ثبت : أنه لا يمتنع في العقول أن تكون الماهيات البسيطة المختلفة بحسب ذواتها المخصوصة ، تكون متساوية في بعض الآثار والملازم وعن هذا التقدير فقد سقطت هذه الحجة .

لسؤال الثاني إن كونها مدبرة للأبدان ، وكونها فاعلة على تدبير الأبدان - أحكام . إنما تحصل بعد تمام الماهية ، لأنه ما لم تتم ذاته ، امتنع أن يصير موصوفاً بالقدرة على تدبير الأبدان ، وامتنع أن يصير موصوفاً بكونه قابلاً للعلوم الكلية ، والمعارف القدسية . فثبت بهذا البرهان أن هذه المعاني أمور خارجة عن الماهية ، وغير مقومة لها ، ولا داخلية فيها . وإذا كان كذلك ، لم يلزم من وقوع للمشاركة فيها حصول المشاركة في جزء من الأجزاء المقومة للماهية .

السؤال الثالث هب أن هذا يقتضي وقوع التركيب في هذه الماهية ، إلا أن هذا البرع من التركيب لا يقتضي الجسمية . ألا ترى أن السواد والبياض يتشاركان في اللونية ، ويتحالفان في بعض أجزاء الماهية ، فوجب أن تكون ماهية البياض والسواد مركبتين من الجنس والفصل ، ومع ذلك ، فلم يلزم من حصول هذا النوع من التركيب ، كونها جسمين . فكذا ههنا . فثبت : أن هذه الحجة - ضعيفة [باطلة^(٢)]

(١) من (ط)

(٢) سقط (طا ٢ ، دل)

وأما الفائلون باختلاف جواهر النفوس . فقد احمجوا عليه بوجه اعتبارية
قوية

الحجة الأولى : إن الإنسان الواحد قد يتقل من المزاج الحار ، إلى المزاج
البارد ، وكذا القول في الرطب واليابس ، وأما قوة الإدراك ، وقوة الأخلاق ،
فهي ماقية بعالمها من أول العمر إلى آخره ، من غير تفاوت أصلاً . مثل إنسان
صفراوي المزاج استولى عليه [الحمى البلعمية أو الاستسقاء أو الفالج . ومثل
إنسان بلغمي المزاج استولى عليه ^(١)] حمى العف والسرسام الحار ، فإن كل
واحد من هؤلاء ، يبقى على مقدار الأول الذي كان له من الإدراك والخلق ،
ولو كان الاختلاف الحاصل في قوة الإدراك والفعل . معللاً باختلاف الأمزجة ،
لوجب أن يحصل اختلاف حال الإدراك والخلق ، عند اختلاف [أحوال ^(٢)]
الأمزجة . ولما لم يكن الأمر كذلك ، علماً . أن ذلك ليس لأجل الأمزجة ، بل
لاختلاف ماهيات النفوس .

الحجة الثانية : إننا نرى إنسانين مختلفين في تركيب البدن ، والتأليف
المزجي جداً ، مع أنها يتشابهان في قوة الإدراك ^(٣) والخلق حسداً . ولما رأينا .
أن المساراة في المزاج ، قد تفك عن المساواة في الأحوال النفسية ، والاختلاف
في المزاج قد ينمك عن الاختلاف في الأحوال النفسية ، علماً : أن كل واحد
من هذين البابين أصل بنفسه ، ولا تعلق لأحدهما بالآخر .

الحجة الثالثة : إن الأعضاء الدنية آلات للنفوس في الأعمال المختمة ،
وكون الآلة صالحة لا يقتضي حصول ملكة تلك الأعمال في ذوات الفاعلين [ألا
نرى ^(٤)] أن « النجار » إذا كان « قدومه » شديد الصلاحية للبحث ، وكان
« مشاره » شديد لصلاحية للنشر ، وكانت « مثقنه » شديدة الصلاحية

(١) سقط (م ، ط)

(٢) من (ل)

(٣) الإدراك جداً (ل)

(٤) سقط (ط ، ل)

للتقرب . فإن كون هذه الآلات صالحة لهذه الأعمال ، لا يرجب حصول ملكات هذه الأعمال في ذات السجائر . فثبت بما ذكرنا أن اختلاف نفوس الناس في الرعة والنفرة في بعض الأشياء دون البعض ، لا يمكن أن يكون لأجل اختلاف الأمزجة البدنية ولأعضاء الآلية فوجب أن يكون ذلك الاختلاف في جوهرها وماهياتها

ولا يمكن أن يقال إن تلك الرعة والنفرة ، إنما حصلت لأجل تعليم المعلمين ، وإرشاد الأساتذة ، وعجالة الأقران ، ومخالطة الأصحاب وذلك لأننا نشاهد كثيراً أن الأمر يقع في هذه الأحوال ما يصد ، فقد يكون الإنسان بحيث يكون أبواه من أهل الشر والفساد والدعارة ، ويتربى فيما بينهم ويحافظ تلك الطوائف ، ولا يلتقي أحداً من أهل الخير ، ثم إنه في أول الشروع يميل إلى الخير والطاعة ، ويظهر منه أعمال عجيبة من أعمال الخير والعهد وقد يكون بالضد منه . واعتبر ذلك بسبح عليه السلام وولده ، وإبراهيم عليه السلام ووالده . وإذا كان هذا المعنى مشاهداً ، علمنا أن حصول هذه الأحوال لا تمكن إحالته إلى هذا السبب

الحجة الرابعة إما ترى الصبيان الصغار يختلفون في الأخلاق والأعمال ، فقد يكون الواحد منهم رحيماً حليماً سخيلاً مطيعاً ، سلس القياد . ومنهم من يكون شريراً بغيلاً ، غامراً ، شرهاً ، وقحاً ، شكس الأخلاق . والسبب هذه الأحوال المختلفة : إما حواهر النفوس ، وإما اختلاف أمزجة الأبدان وإما الأسباب الخارجية ، وهي التعلم من المعلمين [والاستفادة^(١)] من الفرشاء والشركاء . والقسمان الأخيران باطلان ، ففي الأول وهو المطلوب .

وإنما قسا أنه لا يمكن أن يكون ذلك بسبب الأمزجة المختلفة ، وذلك لأن الفاعل هو النفس ، والأعضاء المختلفة البدنية آلات للنفس في الفعل ، والآلة متعقلة قاملة . والمتفعل القابل من حيث هو كذلك ، لا يرجب تغير حال الفاعل نعم ربي طر أن الآلة المعينة إذا كانت لا تصلح ، لا للعمل الواحد ،

(١) من (م)

والفاعل الذي لا يجد إلا تلك الآلة ، لا بد وأن يبقى مواظباً على ذلك الفعل ، وتكرر ذلك الفعل يوجب حصول الملكة الراسخة لذلك الفاعل ، إلا أن هذا الخيال إنما يحصل بعد امواطبة على ذلك الفعل زمناً طويلاً . أما الصبيان فإنهم أول ما يشرعون [في الفعل يشرعون^(١)] على هذه الوجوه المختلفة ، فامتنع أن تكون تلك الأخلاق ، بسبب اختلاف الأمرجة والأبدان . وإنما قلنا : إنه لا يمكن أن يكون ذلك الاختلاف بسبب الفروء والمعلمين ، لأن الصبيان لم توجد في حقهم هذه الأحوال . ولما ظهر فساد هذين القسمين ، بقي القسم الأول وهو أن يكون ذلك الاختلاف ، لأجل اختلاف جواهر النمرس . وهو المطلوب .

الحجة الخامسة : إنا نرى أن النفوس تختلف في أحوال كثيرة ، ولا يمكن تعليل ذلك الاختلاف ، باختلاف الأمزجة مثل . إن بعض النفوس قد تقوى على تحصيل علم دقيق غامض ، وتعجز عن تحصيل علم سهل ، كالنحو والتصريف ، بل قد يختلف حال لهم في مسائل العلم الواحد ، فقد يسهل تعلم الباب الواحد من علم ، ويصعب تعلم الباب الثاني . ومن تأمل في أحوال الناس ، عرف أن الأمر كذلك . والنفس هي الأصل ، والبدن محل تصرفها ، ومنزل عملها . وإحالة هذه الأحوال المختلفة على المبدأ الأصلي ، أولى من إحالتها على اختلاف الآلات والأدوات ، لا سيما والعلم الضروري حاصل بانه يبعد أن يقال السبب في كون الإنسان بحيث يفهم السطو ، أسهل ، والإلهي أصعب . هو وقوع متفاوت في الأمزجة

الحجة السادسة : نأثرى لاختلاف العظیم في الحيوان الذي ليس ساطق ، فبعضها آتية نافعة كالأنعام والحيل والبغال والحمير ، وبعضها مفسدة مؤذية كالأسد والتمر والذئب ، وبعضها ذو مكر وحداغ كالنمر والذئب [وبعضها يحب الانفراد كالذئب والأسد^(٢)] وبعضها يحب الاجتماع كالخيل والقر والغنم ، وبعضها يجمع الغذاء ويدخره لنفسه كالسل والنحل ، وبعضها

(١) سقط (م) .

(٢) سقط (طا ، ل)

يحصل الغذاء يوماً فيوماً [كالحمام^(١)] وبعضها يسرق ما لا يستحق به ويخونه كالصعق فإنه يسرق الفصوص والخوائيم والنداسير ويخونها . وكذلك أحوال الناس مختلفة في هذه الصفات فهي الناس من يكون كريماً كثير النعم ، وبعضهم يكون مؤذياً ومؤذي قد يقبل الرياضة سريعاً ، وقد لا يقبل إلا قليلاً ، وقد يكون بحيث لا يقبل الرياضة لا بالكثير ولا بالليل ، وقد يكون كثير المكر والخداع ، وقد يكون محباً للحلوة والنفاد ، وقد يكون محباً للمخالطة والاجتماع ، ونرى الاختلاف في هذه الأحوال باقياً من أول العمر إلى آخره [وقد رأيت كثير . الأحرار كنا يتبايعون من غير سب أصلاً ، ويبقى على تلك الحالة إلى آخر العمر^(٢)] واستفراء هذه الأحوال يدل على أن اختلاف الصفات النفسية قد يكون من مقتضيات جواهر النفوس وذلك يدل على أنها قد تكون مختلفة بحسب الماهية . فهذا جنة ما نذكره في [تقرير^(٣)] هذا المطلوب [والله أعلم^(٤)]

(١) سقط (ل)

(٢) من (طا ، ل)

(٣) من (ل)

(٤) سقط (م ، ط)

الفصل الثاني
في
حكم جملة الأسباب
الموجبة لاختلاف النفوس في الصفات

اعلم أنها على نوعين^(١) :

أحدها - السبب الذاتي الجوهري ، وهو الذي ذكرناه من أن النفوس تكون مختلفة في الماهيات والدوات .

والنوع الثاني . الأمور الخارجة عن الذات والجوهر ، وهي أربعة أمور الأول اختلاف طوالع مسقط الماء وظهر الطرالع

والثاني : اختلاف أحوال الكواكب المسماة بتلك البلدة والنربة فإن البلدة التي يمر على سمت رؤوس أهلها - كوكب سعد ، تكون أحوالهم حسنة فاصلة ، والتي يمر عن سمت رؤوسهم كوكب نحس تكون أحوالهم مدمومة .

الثالث : اختلاف أحوال الأسباب الستة الموجودة في تلك البلدة ، ومن جعلتها كيميية حال الرصاع .

والرابع : اختلاف أمزجة الأعضاء ، واختلاف أحوال الأعضاء الآلية في حياتها وتركيباتها يوجب اختلاف أحوال الصفات والأفعال .

قال « جالينوس » في تفسيره لكتاب « فراط » في الأحلاط « إن فعل

(١) قسمي الأصل

مزاج الأحلاط في النفس ، مساري لعمل حثلاف النفس^(١) ، وتفسيره : إن من كان الغالب عليه هو المراح الصغراوي ، فإنه يغصب كثيراً وأيضاً : إذا غصب مراراً كثيرة ، غصب شديداً ، فإنه يجمع في بدنه شيئاً كثيراً من الصفراء . وهذا يدل على أن النفس وايدن ، كل واحد منها مؤثر في الآخر

واعلم : أن الحكماء ينسوا في كتب الأخلاق : أن القوى الأصلية النفسانية : ثلاثة أشهرها . القوة النظرية الدماغية ، وأوسطها القوة الغضبية القلبية ، وأدومها القوة الشهوانية الكبدية وجميع الأخلاق والصفات إنما تنشعب من هذه الثلاثة .

[ونحن نشير إلى بعض أنواع الاختلافات الواقعة في كل واحدة من هذه الثلاثة^(٢)] ونذكر منها ما يصلح أن يكون سبباً مراحياً فنقول : أما القوة الإدراكية فعلى قسمين : أحدهما كالأصل والثاني كالفرع . وهو العلوم المكتسبة .

أما الأول : وهو العقل ، فمراتب الناس فيه تختلف بالقوة والضعف والكثرة والقلّة . وهو طاهر وأما العلوم المكتسبة فهي قسمان أحدهما العلم بأنواع العلم العقلية والنقلية .

والثاني : العلم بإصلاح أمر المعاش ، والإنسان قد يكون كاملاً فيهما . وهو نادر ، وقد يكون ناقصاً فيهما ، وقد يكون كاملاً في تحصيل العلوم ، إلا أنه يكون ناقصاً في علم إصلاح المعيشة ، وقد يكون بالضد منه

فأما مراتب العلوم النظرية فهي كثيرة من وجوه :

الأول . إن الإنسان قد يكون قادراً كاملاً في جميع أنواع العلوم ، وهو نادر جداً ، وقد يكون مقصراً في الكل ، وهو غالب جداً ، وقد يكون كاملاً في

(١) حثلاف نفس (م) أحلاط النفس في الأحلاط (ل)

(٢) من (ط ، ل)

ابعض ، ناقصاً في السواقي ، وهذا أيضاً مختلف الحال فقد يكون الإنسان كامل القدرة على تحصيل نوع دقيق غامض من العلوم ، وقد يكون عاجزاً عن تحصيل نوع آخر [حشر ضعيف^(١)] وقد رأيت أقواماً كانوا أفوياء في المطلق والهندسة ، فلما حاصوا في النحو والتصريف ضعفت عقولهم ، وتبدلت أدهاسهم ، بل قد رأيت جماعة كانوا أفوياء في الهندسة وضعفاء في الحساب ، مع شدة القرب بينهما

والنوع الثاني من الاختلاف في هذا الباب أن فيهم من يكون السريع الحفظ بطيء النسيان . وهذا هو القسم الأشرف وفيهم من يكون بطيء الحفظ سريع النسيان ، وهو القسم الأخسر ، ومنهم من يكون سريع الحفظ سريع النسيان ، أو بطيء الحفظ بطيء النسيان . وهذان القسمان متوسطان

والنوع الثالث . لاختلاف الحاصل بحسب الفهم . فإن الإنسان إما أن يفهم الشيء فهماً صحيحاً . وإما أن لا يكون كذلك أما الذي يفهم فهماً صحيحاً . فيعسر حاله من وجهين :

أحدهما أن هذا الفاهم قد يقدر على الاستنباط ، وقد لا يقدر ولقد اقدر على الاستنباط قد يقدر عليه في الأشياء العالية ، وقد يقدر عليه في المروع الخسيسة الضعيفة .

وثانيهما أن الإنسان قد يكون بحيث إذا علمته مسألة تعلمها سريعاً ، إلا أن تلك المسألة التي تعلمها ، إذا احتلقت بالكلمات الأجسية ، وامترحت بالمقدمات لقي لا تناسبها ، فإن ذلك الإنسان لا يعرف أن هذه المسألة هي [تلك المسألة^(٢)] التي تعلمها واحكمها ، وقد يكون بحيث إذا تعلم مقدمة وعرفها ، ثم احتلقت تلك المقدمة بألف مقدمة جنبه عربية عنها ، فإنه في الحال يعرفها ، ويعلم أنها هي تلك المقدمة التي عرفها أولاً ، وكنت أسمى القسم الأول بالخاطر الضعيف ، والثاني بالخاطر القوي

(١) منقط (م)

(٢) منقط (م) ، (ط)

وأما القسم الثاني : وهو الذي لا يفهم لشيء فهماً صحيحاً فهذا الخلل إما أن يقع بسبب التشويش ، أو بسبب النقصان ، أو سبب السطون والخلل الحاصل بسبب التشويش أرواً من الخلل الحاصل بسبب النقصان والسطون لأن الخلل الحاصل بسبب التشويش يعرّد الجهل المركب وأما الخلل الحاصل بسبب النقصان والسطون فإنه لا يفيد إلا الجهل البسيط . ثم لكل واحد من هذه المراتب لثلاثة أعني تشويش والنقصان والسطون . مراتب لا هاية لها .

النوع الرابع من أقسام هذا الباب : الاختلاف الحاصل بحسب الحفظ والفهم فالإنسان قد يكون قوياً فهماً وهو سادر لأن الفهم يستدعي لطافة روح الدماغ ، والحفظ يستدعي كثافته ، فإن اجتماعاً كان ذلك السبب المستعاد من جوهر النفس . لا يسبب المراح البدني ، وقد يكون مقصراً فهماً ، وقد يكون قوياً في أحدهما ، ضعيفاً في الثاني ، ثم أساسي قد يكون قادراً على التذكر والاستعادة على سبيل السهولة ، وقد يكون متوسطاً ، وقد يكون عاجزاً جداً

فهذا هو التنبيه على اختلاف الناس في هذا المقام

وأما العلوم العملية المعبرة في إصلاح لمعاش . فالناس يخلفون فيها حدّاً . فقد يسهل عليه تعلم حرفة صعبة ، مع أنه يشق عليه تعلم حرفة حسيمة

وقد يكون قادراً على إصلاح مهمات السوق والبيع والتجارة ، وعاجزاً عن إصلاح مهمات البيت ، وقد يكون بالصد من ذلك . فهذا هو الإشارة إلى اختلاف [أحوال^(١)] الناس في الصفات الحاصلة بحسب لقوه السطقية الدماغية .

واعلم : أن السبب المراحى لهذه الأحوال المختلفة اختلاف حال الدماغ وذلك من وجوه الأول . إن الدماغ له ثلاث تجوّهات .

(١) من (ل)

فالأول موضع التحيل . والثاني موضع التمكنر . والثالث موضع التذكر .

فالتجويف [الأول^(١)] يجب أن يكون مائلاً إلى الرطوبة ، لتطبيع فيها [صور الأشياء^(٢)] بسهولة ، فإن كان هذا ابصر ، عظم الرطوبة . ضعفت تخيلات ، لأن الرطب يكون سريع الأخذ ، سريع الترك . وإن كان مائلاً إلى اليس ، ضعفت أيضاً هذه التخيلات ، لأن اليابس بطيء الأخذ ، بطيء الترك . أما إذا كان معتدلاً ، كان جيد التحيل ، سريع التعلم لما يسمعه ويقرؤه ، وتورده عليه حواسه . ولذلك صار التعليم في وقت الصب أحسن من غيره ، لأن في وقت الصبا تكثرن الأرواح الدماغية رطبة فيسهل قسوها لتلك الصور . ثم كل ما ازداد الس ، ازداد اليس امانع من زوال الصور . وأما الأرواح الحاصلة في التجويف الأوسط ، فيجب أن تكون مائلة إلى الحرارة ، لأن الفكر إنما يتأثر بالحقاق شيء بشيء وذلك سرع حركة والحركة إنما تتم بالحرارة ، فالفكر لا يتم إلا بالحرارة .

ثم يقول إن كانت هذه الحرارة كثيرة ، كان ذلك الروح شديد الالتهاب . فكانت تلك الأفكار مشوشة [وإن كانت تلك الحرارة^(٣)] نائصة قليلة ، كان الفكر في التفصيل أو البطلان ، وكان صاحبه بليداً ، غليظ الطبع . وأما إن كان معتدلاً في الحرارة والبرودة ، كان صاحبه مستقيم الفكر ، سريع الجواب ، حسن الاستنباط . وأما الأرواح الحاصلة في التجريف المؤخر ، فيجب أن تكون مائلة إلى اليس ، لأن الحفظ لا يتم إلا باليس . فإن قلت هذه الصفة ضعف الحفظ ، وغلب النسيان

والسبب الثاني : إنه قد يخص في المحرى الذي من التجويف المقدم ، إلى التجويف المتوسط : جسم شبيه بالدودة ، وله قوة أن يمتد تارة ويقصر

(١) سقط (ط)

(٢) سقط (م) ، (ط)

(٣) (م)

أخرى فإذا امتد ودق ، انفسح المحرى الذي بين الجوف والمقدم وبين التحويف المتوسط ، فتعدت الروح من لتحويف المقدم إلى التحويف المتوسط ، وتأتت الصور المتخيلة إلى القرّة الفكرية ، وأما إذا انقضض هذا الجسم الشبيه بالدودة ، فحينئذ يقصر ويعلظ ويسد المحرى ، فلم تعد الروح من التحويف المقدم إلى الجوف المتوسط ، فحينئذ يتبع وصول^(١) لصور الخيال إلى الفوه الفكرة

إذا عرفت هذا ، فنقول : حركة هذا الجسم الشبيه بالدودة في الامتداد والانقراض مختلفة في الناس ، على قدر أدرجة الأدمغة . فإن كان حوهره غليظاً بارداً ، كانت حركته بطيئة فلم يفتح المحرى بسرعة ، فلم تناد الروح من الجوف المقدم إلى التحويف المتوسط بسرعة ، فيكون هذا الإنسان بطيء الفهم قليل اللطف متأخر الخواب . وإن كان هذا الجسم سريع الحركة حادها ، كان هذا الإنسان سريع اللطف ، سريع الخواب ، حاد الفهم

السبب الثالث من الأسباب الدماغية . شكل قحف الرأس ، فإن الشكل احميد أن يكون القحف شبيهاً بكرة غمز عليها من الحاسين ، حتى يظهر نتوء في القدم وفي الخنف ، ولطاء من الحاسين . فهذا الشكل موافق لحال الدماغ ، فأما إذا فقد نتوء القدم ، ضعف النحنس . وإن فقد نتوء الخلف ضعف التذكر ، وإن فقد النتوء جميعاً ، فقد التحيل والتذكر .

السبب الرابع [الرأس والبدن . بما أن يكونا كبيرين أو صغيرين ، أو يكون الرأس صغيراً (البدن كبيراً ، أو بالعكس أما الأول وهو^(٢)] أن يكون الرأس والبدن كبيرين ، فحينئذ يكون القلب قوياً والدماغ قوياً وهما يحصل الكمال

وأما إن كانا صغيرين فهما يحصلان نقصان ، وأما إن كان الرأس صغيراً والبدن كبيراً ، فحينئذ يكون القلب قوياً حاداً ويكون الدماغ صغيراً ، لا يقوى

(١) حصول (ل)

(٢) سقط (طا) ، (ل)

عل مقاومة القلب . فحيثد يكثر الطيش والعصب

وأما إذا كانت الرأس كبيرة ، والبدن صغيراً ، فحيثد يكون كسر تلك
الرأس ، سبب الرطوبات الفصلية ، وهذا الإنسان يكون قليل الفهم ضعيف
القلب ، عجل الأفعال .

فهذه الوجوه الأربعة هي الأسباب المراحية الملوحة لاختلاف حال النفوس
في كيفية الإدراكات

وأما القسم الثاني وهو القوة الحيوانية القلبية . فاعلم أنه كما حصل في
الدماغ بطون ثلاثة [فكذلك حصل في القلب بطون ثلاثة^(١)] فلبطن الأسر
منه يتولد فيه أحسب لطيفة روحانية ، تسري في الشريانات ، إلى أقاصي
البدن ، وتلك الأرواح تهيد الأعصاب قوة الحياة ، والحرارة العنصرية . وهذه
القوة يحصل الفرح والعم وانعصب

وإذا عرفت هذا فنقول : هذه الحرارة . إن كانت نارية حصل استهور ،
وإن كانت ناقصة حصل الخس ، وإن كانت معتدلة حصلت الشجاعة التي هي
الصفة المحمودة ، وهكذا القول في النشاط والكسل ، والسرعة والإبطاء في
الأفعال والأقوال .

وعلم . أن هذه القوة حاصلة للسباع ، إلا أنها خالية عن القوة النطقية
الإنسانية ، فلا جرم إذا حصلت هذه الأحوال لسباع ، أقدمت على الفعل بأقصى
الوجوه . أما الإنسان فله العقل الوارع من مقتضيات الطبيعة

وإذا عرفت هذا ، فنقول إنه إذا كان القلب والدماغ معتدلين ،
حصلت هذه الأفعال على أصوب الوجوه وأحسنها ، خالية عن الرادة
ولتقصان . وإن كانا غير معتدلين فإن كان ذلك لأجل استيلاء الحر عليهما :
عظم الطيش والشطط ، وإن كان سبب استيلاء أسرد عليهما عظم الجبن
والخوف وقلت الحمسة . وأما إن كان القلب قوي الحرارة ، وكان الدماغ

(١) سقط (٢)

معتدلاً ، فعند استيلاء العصب على القلب قوي الحرارة ، وكان الدماغ معتدلاً ، فعند استيلاء العصب على القلب ، فإن الدماغ المعتدل يبعث عن الإفراط في العمل ، وإما إن كان القلب ضعيف الحرارة ، فصاحبه يكون حياًماً . إلا أنه إذا كان الدماغ معتدلاً ، فالعقل قد يحمله على أعمال الشجاعة ، وإن كان الجبن حاصلاً في القلب .

والقسم الثالث . وهو لقوة الشهوانية الكبدية .

فاعلم أن الشهوة . بما في المأكول والمشروب ، أو في الفرج^(١) أما الشهوة في المأكول والمشروب فنقول البدن ، إما أن يكون كبيراً ، وإما أن يكون صغيراً ، وكذلك المعدة إما أن تكون كبيرة أو صغيرة ، وأيضاً فإن الإحساس بالجوع إما يحصل بسبب أن بن الطحال ، ويرى فم المعدة محرق يصب فيه قسط من السوداء الطبيعية إلى فم المعدة ، فيحصل هناك لذع ودعنة . وذلك هو الإحساس بالجوع

إذا عرفت هذا فنقول : ذلك المحرق إما أن يكون واسعاً أو ضيقاً . وإذا عرفت هذا فنقول : إن كان البدن كبيراً ، والمعدة كبيرة ، وكان ذلك المجرى واسعاً ، فإنه يكثر جوع هذا الإنسان ، لأن البدن الكبير يتحلل منه أجزاء كثيرة ، والمعدة الكبيرة متسعة للعداء الكثير ، والسوداء الكثيرة المنصبة في ذلك المحرق الواسع توجب الإحساس العظيم بالجوع ، فلما اجتمعت هذه الأسباب ، عظم الجوع .

فهذا لإنسان يأكل مقداراً كبيراً في المرة الواحدة ، ويكفيه ذلك زماناً^(٢) مديداً ، وإما إن كان البدن صغيراً ، والمعدة صغيرة ، والمجرى ضيقاً فهنا يقل الجوع . لأن اسدن لا كان صغيراً ، كان المتحلل منه قليلاً ، ولما كانت المعدة صغيرة لم تنسع للطعام الكثير ، ولما كان المحرق ضيقاً لم يصب إلى فم المعدة إلا القليل من السوداء ، فعند اجتماع هذه الأسباب يقل الجوع .

(١) الجماع (م)

(٢) أيما (م)

وإذا عرفت هذين الطرفين ، عرفت الحان في سائر الأقسام ، وأيضاً يجب اعتبار حال الكبد في الحرارة [والبرودة^(١)] والرطوبة واليبوسة ، واعتبار حاله في الصعر والكسر ، واعتبار حاله في كون الأوردة الناشئة منه . واسعة أو ضيقة ؟ وأيضاً يجب اعتبار حال الأغذية والأشربة في كيفياتها البسيطة والمركبة .

وإذا اعتبرت مجموع هذه الأحوال البسيطة والمركبة : كثرت جداً ، وأما اختلاف الناس في الشهوات . فمن كانت البلاغم اللزجة غالبة على معدته ، كان ميله إلى الأشياء الحارة والجريفة والقابضة والعصية ، ومن كان اليسر غالباً على معدته ، كان ميله إلى الدسم والخلو . وفس الباقي عليه .

وأما اختلاف الناس في شهوة الباء . فالمزاج الحار الرطب ، ياسبه^(٢) من كل الوجوه ، والبرد [اليابس يضاده من كل الوجوه] وأما الحار اليابس والبرد^(٣) [الرطب فكالمعتدل .

فهذا هو الضبط الكلي في بيان أن أحوال النفوس كيف تصير مختلفة ، بسبب اختلاف الأمزجة [والله أعلم^(٤)]

(١) من (ل)

(٢) ياسب ذلك (م)

(٣) معط (م ، ط) .

(٤) من (ل ، ط)

الفصل الثالث
في
بيان أن النفس واحدة

ذهب « أرسطاطاليس »^(١) ، أصحابه . إلى أن النفس واحدة ونسبت منها قوى مختلفة كثيرة ، بحسب الأفعال المختلفة وهذا هو الحق الذي لا شك فيه

وقال « جالينوس » : النفوس الثلاثة

النفس النطقية . ومتعلقها الدماغ . والنفس الغضبية . ومتعلقها القلب والنفس الشهوانية ومتعلقها الكبد

والذي يدل على أن لكل إنسان نفساً واحدة وحده :

الحجة الأولى . إن المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » والعلم البديهي حاصل بأن ذلك الشيء واحد ، ليس فيه تعدد الشئ فإن قيل لم لا يجوز أن يقال^(٢) . المشار إليه لكل أحد بقوله « أنا » وإن كان واحداً ، إلا أن ذلك الواحد يكون مركباً من أشياء كثيرة ؟

قلنا إنه لا حاجة بنا في هذا المقام إلى إبطال هذا السؤال . بل نقول المشار إليه بقولي « أنا معلوم بالضرورة » أنه شيء واحد . وأما أن ذلك

(١) أرسطو (م)

(٢) يكون (م)

الواحد ، هل هو واحد متركب من أشياء كثيرة ، أو هو في نفسه واحد ، وحدة حقيقية ، فلا حاجة إليه في هذا المقام .

الحجة الثانية : إن الغضب حالة نفسانية تحدث عند محاولة دفع منافي ، واشهوة حالة نفسانية تحدث عند طلب الملائم ، ثم من المعلوم بالضرورة [أن دفع المذني ، وطلب الملائم مشروط بحصول الشعور بكون ذلك الشيء^(١)] منافياً أو ملائماً . والقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي إن لم يكن لها شعور ، بكون ذلك الشيء منافياً ، امتنع كرهها دافعة لذلك المذني على سبيل الاحتيار والقصد . لأن لقصد إلى الحب نارة وإلى الدفع أخرى ، مشروط بالشعور بذلك الشيء . فثبت : أن الذي يعصب لا يد وأن يكون هو بعينه مدركاً . والذي يشتهي لا يد وأن يكون هو بعينه مدركاً . فثبت بهذا البرهان القاطع : أن الإدراك والعصب والاشهوة ، صفات ثلاثة لذات واحدة ، ويمتنع كونها صفات ثلاثة لذوات ثلاثة [مسببة^(٢)] .

الحجة الثالثة : إنا إذا فرضنا جوهرين مستقلين ، يكون كل واحد منهما مستقلاً بفعله الخاص به ، امتنع أن يكون اشتعال أحدهما بفعله الخاص به مبدعاً للآخر من الاشتعال بفعله الخاص به . إذا ثبت هذا فنقول : لو كان محل الفكر جوهرأ ، ومحل الغضب جوهرأ ثانياً ، ومحل الشهوة جوهرأ ثالثاً ، وجب أن لا يكون اشتعال القوة الغضبية بفعلها مانعاً للقوة الشهوانية [من الاشتغال^(٣)] بفعلها ، ولا بالعكس لكن التالي باطل . فإن اشتعال الإنسان بالشهوة ، وانصبابه إليها يمنع من الاشتغال بالعصب والانصباب إليه ، فعلمنا أن هذه الأمور الثلاثة ليست مبادئ مستقلة ، بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد ، فلا حرم كان اشتعال ذلك الجوهر فأحد هذه الأفعال مانعاً له عن الاشتغال بالفعل الآخر

الحجة اربعة - إنا إذا أدركنا شيئاً ، فقد يكون الإدراك مسبباً لحصول

(١) سقط (م)

(٢) من (ل ، ط)

(٣) سقط (ل)

الشهوة ، وقد يصير سبباً لحصول الغضب . فلو كان الجوهر مدركاً شيئاً مغايراً للجوهر الذي يغضب ، وللجوهر الذي يشتهي ، فحين أدرك صاحب الإدراك ، لم يكن [شيئاً^(١)] من هذا الإدراك له أثر ولا حيز عند صاحب الشهوة ، ولا عند صاحب الغضب ، [فوجب أن لا يترتب على ذلك الإدراك ، لا حصول الشهوة ولا حصول الغضب^(٢)] وحيث حصل هذا التأثير والذوق ، علمنا أن صاحب الإدراك هو بعينه صاحب الشهوة وصاحب الغضب .

الحجة الخامسة : إن حقيقة الإنسان إنه جسم ، ذو نفس ، حساس ، منحرك بالإرادة . فشرط النفس أن تكون حساسة وأن تكون متحركة بالإرادة ، فصاحب الحس هو بعينه صاحب تلك الإرادة . ولإرادة إن كانت إرادة الجذب فهي الشهوة ، وإن كانت إرادة الدفع فهي الغضب . فهذا يدل على أن الإدراك والشهوة والغضب صغرات ثلاثة^(٣) لذات واحدة وهو المطلوب

الحجة السادسة : إننا بينا بالبرهان الفاطم : أن المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع المدركات ، وانقاد المريد الفاعل بح أن تكون نفساً^(٤) واحدة . وذلك برهان قاطع على بطلان قول من يقول بتوزيع هذه الصفات على الدورات المتباينة [والله أعلم^(٥)]

وحجج القائلون بتعدد النفوس : بأن قالوا : ما وجدنا النفس المدبرة لأمر الغداء حاصلة في الباب ، وهي خالية عن النفس الغضبية ورأينا النفس الشهوانية والغضبية حاصلة [في الحيوان ، وهي خالية^(٦)] عن النفس النطقية ، والقوة الفكرية ثم رأينا هذه الثلاثة حاصلة للإنسان . فعلمنا أن

(١) من (م)

(٢) سقط (طا) ، (ل)

(٣) تابه (م)

(٤) شيئاً (ط)

(٥) سقط (م) ، (ط)

(٦) سقط (م)

كل واحدة من هذه الثلاثة [جوهر^(١)] مستقل بنفسه ، مفرد بذاته ، لا أنها
اجتمعت في الإنسان والجواب . إنه ثبت في مباحث الماهيات أن الحقائق
المختلفة لا يمتنع اشتراكها في آثار مساوية .

وإذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال النفس الساتية مخالفة للنفس
الإنسانية في الماهية ، إلا أن النفس الإنسانية مشاركة لنفس الساتية في تدبير
الغذاء ، وإن كانت مخالفة لها في الذات الماهية ، وفي سائر الآثار ؟ فإن النفس
الإنسانية تقوى على تدبير الأحوال المنطقية ، والنفس الباتية لا تقوى على
ذلك

وهذا الجواب في القوة العنصرية

فإن قالوا فإن النفس الواحدة كيف تكون مصدراً للأفعال
المختلفة ؟

فنقول لم لا يجوز أن يصح ذلك بسبب الآلات المختلفة ؟ فهذا تمام
الكلام في إثبات وحدة النفس .

(١) س (ل)

الفصل الرابع
في
بيان أن المتعلق الأول لنفس هو
القلب وأن العضو الرئيسي المطلق هو القلب

[مذهب جمهور المحققين من الأبياء والأولياء والحكماء * أن القلب هو العضو الرئيسي المطلق^(١)] لسائر لأعضاء ، وأن انفس متعلقة به أولاً ، وبواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بسائر لأعضاء .

وهذا هو مذهب « أرسطاطاليس » وأتباعه من القدماء والمتأخرين ومذهب « جالينوس » وأتباعه من الأطباء . أن الإنسان عبارة عن مجموع بنوع ثلاثة : النفس الشهوانية ، وبعدها الأول بالكبد والنفس الغصية ، وتعلقها الأول بالقلب والنفس الطقية الحكيمة ، وتعلقها الأول بالدماغ وهذه الأعضاء الثلاثة ، كل واحد منها مستقل بنفسه ، منفرد بخواصه وأفعاله

والمختار . أن هذا باطل . والحق هو القول الأول ويدل عليه وجوه .

الحجة الأولى : [إنا قد بينا بالدلائل اليقينية^(٢)] أن النفس واحدة . وإذا ثبت هذا ، وجب أن يكون العضو الرئيسي * هو القلب ، ويدل عليه التجربة والقياس ، أما التجربة : [فهي أن أكثر أصحاب التجارب ، يشهدون

(١) من دل ، طاء .

(٢) سقط (ط)

بأن أول عضو يتحقق من البدن ، هو القلب .

وأما القياس^(١) [فمن وجهين^(٢)] :

الأول : إن المني جسم مركب من الطبائع الأربعة ، والهوائية والنارية غالبة عليه . والدليل عليه : أن بياض الرطوبات ، إنما يحصل بسبب احتلاط [الأجزاء^(٣)] الهوائية بها ، كما يكون في السرد ، فوجب أن يكون بياض المني لهذا لسبب . ويتأكد ما ذكرناه . بأن المني إذا ضرب به البرد رقى ، ورال بياضه ، مع أن البرد أولى بالتكثيف . وذلك يدل على أن بياضه ، إما كان لأجل أنه اختلط به أجزاء كثيرة من الأجزاء النارية والهوائية ، فلي صربه السرد ، فارقته تلك الأجزاء النارية والهوائية ، ورال بياضه .

وإذا ثبت هذا فنقول . إله تعالى قدر بحكمته أن الأجزاء الأرضية والمائية الموجودة في المني ، تصير مادة للأعضاء ، وأما لأجزاء الهوائية والنارية التي في المني ، فإنه تعالى يجعلها مادة للأرواح [الإنسية^(٤)] إلا أن تلك الأجزاء الكثيفة واللطيفة تكون مختلطة بعضها ببعض في أول الأمر ، لكن الحسب علة الضم ، فلا جرم تنضم الأجزاء اللطيفة بعضها إلى البعض ، والأجزاء الكثيفة بعضها إلى البعض . ولما كان الطيف سريع التحلل ، اقتضت الحكمة الإلهية جعل تلك الأجزاء اللطيفة في وسط ذلك الجسم ، وجعل تلك الأجزاء الكثيفة محيطاً بها ، وصوباً لها . وبعد هذا يصير جرم المني كالكرة المستديرة ، ويكون باطن تلك الكرة مملوء من تلك الأجزاء اللطيفة الهوائية والنارية ، ويكون ظاهرها متولداً من تلك الأجزاء الكثيفة . وذلك الموضع الذي صار موضعاً لتلك الأجزاء اللطيفة ، هو الموضع الذي إذا استحكم ، صار قلباً . فلهذا السبب قال أهل الشريح « أول الأعضاء حدوثاً ، هو القلب ، وآخرها موتاً هو القلب » .

(١) من (ل) ، طا

(٢) وجوه لأصل

(٣) من (م)

(٤) منط (ل)

والوجه الثاني في بيان أن أول الأعضاء حدوثاً هو القلب : إن البدن^(١) لا يتكون ولا يولد إلا بواسطة الحرارة الغريزية ، وهذه الحرارة إنما تقوى وتكمل إذا كانت مجتمعة ، وبجمعها هو القلب فوجب أن يكون [تكون^(٢)] القلب سابقاً على تكون سائر الأعضاء . فثبت : أن النفس واحدة ، وثبت أن أول الأعضاء حدوثاً هو القلب . ودلت التجارب الطبية : على أن المتعلق الأول للنفس هو الروح ، فوجب أن يكون تعلق النفس بالقلب ، قبل تعلقها بسائر الأعضاء ، فوجب أن يكون العصور الرئيسي المطلق ، هو لقلب .

الحجة الثانية إن العقلاء يجدون الفهم والإدراك والعلم من ناحية القلب . فعلمنا : أن القلب محل للعلم بواسطة تعلق النفس بالقلب ، وإذا كان محل [العلم هو القلب وجب أن يكون محل^(٣)] الإرادة هو القلب [لأن المريد للشيء يجب أن يكون عالمه ، وذلك الذي هو المريد يجب أن يكون بعينه عالماً] وإذا كان محل الإرادة هو القلب ، وجب أن يكون محل لقدرة هو القلب [لأن^(٤)] ذلك الذي هو القادر يجب أن يكون بعينه هو المريد . فثبت : أن مجموع كل هذه الصفات هو القلب . قال « جالينوس » : « مسلم : أن القلب محل الغضب . فأما أنه محل لإدراك والشعور ، ساطل ، وجوابه : أن الغضب عبارة عن دفع المتأني ، ودفع المتأني لا يصح إلا بعد الشعور بكونه مساهياً ، فلما سلم أن القلب محل الغضب ، لزمه تسليم أن القلب محل العلم والإدراك .

الحجة الثالثة لا نزاع في أن النفس حيوانية بحسب كونها حساسة^(٥) متحركة بالإرادة ، فإذا تعلقت النفس بالقلب ، وجب أن تكون تلك النفس حساسة متحركة بالإرادة ، وذلك يقتضي أن يصير القلب منبعاً للإدراك

(١) الحيوان (م)

(٢) من (ط)

(٣) سقط (م) ، (ط)

(٤) من (ل) ، (ط)

(٥) حسانية (ل) ، (ط)

والشعور وللقوة المحركة أيضاً وذلك سطل قول « حابينوس » إن منع الإدراك والحركة بالإرادة هو الدماغ .

الحجة الرابعة : إن الحس والحركة الإرادية ، إنما تحصل بالحرارة : وأما البرودة فعائقة عنها ، ويدل على صحة ما ذكرناه : التحارب الطبية ، وإذا ثبت هذا ، فنقول القلب منبع للحرارة ، والدماغ منبع للبرودة فجعل القلب منبعاً لحس والحركة الإرادية أولى من جعل الدماغ مبدأ لهما .

الحجة الخامسة : كل أحد إذا قال « أنا » فإنه يشير إلى صدره ، وإلى ناحية قلبه وهذا يدل على أن [كل أحد يعلم بالضرورة^(١)] أن المشار إليه بقوله « أنا » حاصل في القلب ، لا في سائر الأعضاء .

الحجة السادسة : إن أظهر آثار النفس الناطقة هو المنطق ، فوجب أن يكون معدن النفس الناطقة ، هو الموضع الذي منه تنبعث آلة المنطق ، لكن آلة المنطق هو الصوت ، والصوت إنما يتولد من إحراج النفس ، وإحراج النفس إنما يحصل بفعل القلب لأن القلب يستدخل النسيم الطيب بلروح^(٢) فإذا تسحر بذلك النسيم واحترق ، أخرجته إلى الخارج وإذا كان إدخال النسيم وإخراجه مقصوداً للقلب ، ومصلحة له ، كان إسناد هذا الفعل إلى القلب ، أولى من إسنده إلى الدماغ ، الذي لا حاجة به السلة إلى النفس .

أجاب « حابينوس » عن هذه الحجة . بأن الصوت لا ينبعث من القلب ، بل من الدماغ . ويدل عليه وجوه :

الأول . إن آلة الأولى للصوت هي الحنجرة . والدليل عليه : أنك إذا حرفت^(٣) قصبه الرئة أسفل من الحنجرة ، لم تسمع هذا الحيوان صوتاً لأنك إذا فعلت بهذا الحيوان هذا الفعل ، لم يصل الهواء الخارج إلى الحنجرة بل تفرق وانتشر . وإذا لم يصل الهواء إلى الحنجرة ، وكانت الحنجرة هي الآلة للصوت

(١) سقط (م) .

(٢) بالترويح (ل) .

(٣) حرلت (ط) .

لا جرم يبطل الصوت . فثبت : أن لآلة الحدوث الصوت هي الخنجرة والخنجرة مؤلفة من ثلاثة غضاريف ، وهذه لغضاريف إنما تتحرك [عضلات كثيرة ، وتلك العضلات إنما تتحرك^(١)] بالأعصاب والأعصاب ثابته من الدماغ . فثبت . أن فاعل الصوت هو الدماغ

والوجه الثاني في بيان أن فاعل الصوت هو الدماغ . لنا شاهد عضل البطن يتمدد عند التصويت بالصوت العنيف . وأما القلب . فإنه لا ياله التعب عند التصويت .

لثالث إن القلب إذا كشف عنه ثم قبض عليه ، فإنه لا يبطل من الحيوان صوته ، وإن كشف عن الدماغ ثم ضغطه ، بطل في الحال صوت ذلك الحيوان .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة . أن مبدأ الصوت هو الدماغ ، لا القلب . وعند هذا البيان يصير هذا الكلام حجة [واضحة^(٢)] على صحة أن محل القوة الناقطة هو الدماغ

والجواب . إننا بينا أن سبب حدوث الصوت - خروج النفس - وبيننا : أن سبب خروج النفس هو القلب ، فلم القطع بأن اسبب الحقيقي [لحدوث الصوت^(٣)] هو القلب . وأما الوجوه التي ذكرتم ، فهي تدل على أن الدماغ محتاج إليه في حدوث الصوت ، وفي تكوين آلات حدوث الصوت ، وذلك لا يقدح في قولنا .

الحجة السابعة : إن القلب موضوع في موضع يقرب أن يكون وسطاً من البدن ، وهذا هو الملائق بالرئيس المطلق ، حتى يكون ما يبعث [منه^(٤)] من القوى وأصلاً إلى جميع أطراف البدن ، على القسمة العادلة والدماغ موضوع

(١) سقط (ط)

(٢) ظاهره (م) وهي ساقطة من (ل)

(٣) من (ل)

(٤) من (ل)

في أعلى البدن ، فكان القلب أولى [من الدماغ في ^(١)] أن يكون متكاملاً ببدن
على الإطلاق

الحجة الثامنة : إن الناس يصفون القلب بالذكاء والسلافة . ويقولون .
لفلان قلب ذكي ، ولعلان قلب بليد .

قال « جالينوس » . الناس إذا وصموا إنساناً بأن له قلباً قوياً ، فمرادهم
منه الشجاعة ، وإذا قالوا . فلان لا قلب له ، فالمراد . « هو الخس » .

والجواب : إن الذي ذكره « جالينوس » يدل على أن القلب مكان
للعضب . ولا يدل على أنه يتمتع أن يكون القلب موصفاً للعهم . [والله
أعلم ^(٢)] .

ولندكر منها الآيات والأخبار الدالة على أن موصح العهم والشعور ، هو
القلب .

أما الآيات فكثيرة :

الأولى . قوله تعالى ﴿ قل من كان عدواً لحسريل ، فإنه مزله على
قلبك ^(٣) ﴾ وقال في سورة الشعراء : ﴿ وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح
الأمين . على قلبك ^(٤) ﴾ فهاتان الآيتان بدلان بصريحهما على أن التنزيل
والوحي كان على القلب

الحجة الثانية : قوله تعالى : ﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ،
أو ألقى السمع وهو شهيد ^(٥) ﴾ وهذه الآية دالة بصريحها على أن من عمن الذكر
والعهم هو القلب واعلم أن في هذه الآية لطيفة عجيبة . وبيانها : إنما يتم

(١) من (م)

(٢) سقط (م) ، (ط)

(٣) البقرة ٩٧

(٤) الشعراء ١٩٢ - ١٩٤

(٥) ن ٣٧

بتقديم^(١) سؤال فإنه يقال : إن لراو العاطفة ألبق بقوله : ﴿ أو ألقى
السمع ﴾ لأن القلب عبارة عن محل إدراك الحقائق ، ولقاء السمع عبارة عن
الحمد والاجتهاد في تحصيل تلك الإدراكات والمعارف ، ومعلوم : أنه لا بد من
الأمرين معاً ، فكان ذكر « الراو » العاطفة ههنا ، [أولى^(٢) من ذكر « أو » .

والجواب . إنا نقول . بل « أو » القاسمة أولى ههنا من « الراو »
العاطفة ، وببانه . أن القوى العقلية قسمان منها ما يكون في غاية الكمال
[والشرف^(٣)] والإشراق ، ويكون مخالفاً لساير القوى العقلية بالكم والكيف
أما انكم بلأن حصول المقدمات البدئية والحسية والتجريبية بها أكثر ، وأما
الكيف فلأن تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق إلى تلك النتائج الحقة ،
أسهل وأسرع

إذا عرفت هذا ، فنقول : من هذه النعم القدسية نستغني في معرفة
حقائق الأشياء عن لتعلم والاستعانة بالغير ، إلا أن مثل هذا يكون في غاية
الندرة .

وأما القسم الثاني وهو الذي لا يكون كذلك ، فهو يحتاج في اكتساب
العلوم النظرية إلى لتعلم ، والاستعانة بالغير ، والتمسك بالقانون الصناعي
الذي يعصمه عن الزلل

إذا عرفت هذا فنقول . قوله تعالى . ﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له
قلب ﴾ . إشارة إلى القسم الأول ، وإنما ذكر القلب بلفظ التكثير ليدل ذلك
على الكمال التام ، بتلليل قومه تعالى : ﴿ ولتجدتهم أحرص الناس على

(١) بتقديم معدمة وهو لراو وإن القاطعة التي يقول « أو ألقى » الح (م) وفي تفسير القرطبي
« لم يكن له قلب » أي عقل يتدبر به فكيف سأل القلب عن العقل ، لأنه موضعه ، قال معناه -
بجاهد وغيره . وبطل لمن كان له حياة ونفس مميزة . فعبير عن النفس الحية بالقلب ، لأنه وطها
ومعدن حياتها « أو ألقى السمع » أي « استمع لفران » وهو شهيد « أي قلبه حاصر فيها يسمع ،
واعلم أن الألف التي ذكرها أبو الف ليلة عرصه لما أكثر من تناول في كتب المفسرين
وعلى ذلك فلا يكون رأيه بها قاطعاً

(٢) سقط (طا)

(٣) من (م)

حياة ﴿^(١)﴾ أي حياة عظيمة طويلة المدة ، فكدا مها قوله . ﴿لمن كان له قلب ﴾ أي لمن كان له قلب كامل في قوة الإدراك ، عظيم الدرجة في الاستعداد والوقوف على عالم القدس . وأما قوله . ﴿أو لقي السمع وهو شهيد ﴾ . فهو إشارة إلى القسم الثاني ، وهو الذي يفتقر إلى الكسب والاستعانة بالغير ، وهذا من الأسرار التي عليها بناء علم اسطق . وقد لاح في روح هذه [الآية ^(٢)] ولما كان القسم الأول نادراً جداً ، ركن الغالب هو القسم الثاني ، لا جرم أمر الكل في أكثر الآيات بالطلب والاكتساب فقال : ﴿أعلم يسيروا في الأرض ، فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون بها﴾ ^(٣) .

وقال صاحب المنطق : إن القسم الأول ، وإن كان غنياً عن الإستعانة بالمنطق ، إلا أنه سائر جداً ، والغلبة للقسم الثاني ، وكلهم محتاجون إلى المنطق . فاسطر إلى هذه الأسرار لعميقة ، كيف تجدها في الألطاف القرآنية .

الحجة الثالثة : الآيات الدالة على أن استحقاق الجراء ليس إلا على ما في القلب من السعي قال الله تعالى . ﴿لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ ^(٤) وقال ﴿لن يسأل الله لحومها ولا دماؤها ، ولكن يسأل الله التقوى منكم﴾ ^(٥) ثم بين في آية أخرى . أن محل التقوى ما هو ؟ فقال : ﴿أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى﴾ ^(٦)

الحجة الرابعة . قوله تعالى ﴿إن السمع والبصر والفؤاد ، كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ ^(٧) ومعلوم : أن السمع والبصر ، لا فائدة فيهما إلا بما يؤديانه إلى القلب ، فكان السؤال عنها في الحقيقة : سؤالاً عن القلب .

(١) البقرة ٩٦

(٢) من (م)

(٣) الحج ١٦

(٤) البقرة ٢٢٥

(٥) الحج ٣٧

(٦) الحجرات ٣

(٧) الإسراء ٣٦

ونظيره قوله تعالى ﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ﴾^(١) ، ومعلوم . أن خائنة الأعين لا تكون إلا بما تضمه القلوب .

الحجة الخامسة . قوله تعالى . ﴿ جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ، قليلاً ما تشكرون ﴾^(٢) ، فخص هذه الثلاثة بالزام الحجة بسببها ، واستدعاء الشكر عليها . وقد ذكرنا : أنه لا طائل في السمع والبصر ، إلا بما يؤديان إلى القلب ليكون القلب ناصياً ، وحاكماً به .

الحجة السادسة : قوله تعالى : ﴿ ولعمد مكاهم فيها إن مكاهم فيه ، وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة ، فب أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء ﴾^(٣) ، فجعل هذه الثلاثة تمام ما ألزمهم من حجه . والمقصود من الكل : هو الفزاد ، القاصي على كل ما يؤدي إليه السمع والبصر .

الحجة السابعة : قوله تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ﴾^(٤) ، فحعل العذاب لازماً لهذه الثلاثة ، ونظيره قوله تعالى . ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ﴾^(٥) .

الحجة الثامنة : إنه تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن ، أضافه إلى القلب . كقوله تعالى : ﴿ من الدين قالوا . أما بأفواههم ، ولم تؤمن قلوبهم ﴾^(٦) وقال : ﴿ إلا من أكره ، وقلب مطمئن بالإيمان ﴾^(٧) وقال ﴿ كتب في قلوبهم

(١) غافر ١٩

(٢) السجدة ٩ .

(٣) الاحقاف ٢٦

(٤) لقمة ٧

(٥) الاعراف ١٧٩

(٦) المائدة ٤١

(٧) البحل ١٠٦

الإيمان ﴿^(١)﴾ وقال ﴿ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ ﴿^(٢)﴾ ثبت . أن محل هذه المعارف : هو القلب .

الحجة التاسعة : إن محل العقل ، هو القلب لقوله تعالى . ﴿ أفلم يسيرا في الأرض ، فتكون لهم قلوب يعقلون بها ﴾ ﴿^(٣)﴾ وقال ﴿ هم قلوب لا يفقهون بها ﴾ ﴿^(٤)﴾

وأيضاً فإنه تعالى أضاف أصداد العلم إلى القلب ، فقال ﴿ في قلوبهم مرض ﴾ ﴿^(٥)﴾ وقال ﴿ حسم الله على قلوبهم ﴾ ﴿^(٦)﴾ وقال : ﴿ ونزلهم قلوبنا علف من طبع الله عليها بكفرهم ﴾ ﴿^(٧)﴾ وقال : ﴿ يحذر المنافقون أن ترح عليهم سورة ، تستهم بما قلوبهم ﴾ ﴿^(٨)﴾ وقال ﴿ يقولون نأستهم ما ليس في قلوبهم ﴾ ﴿^(٩)﴾ . وقال ﴿ كلا بل ران على قلوبهم ﴾ ﴿^(١٠)﴾ . وقال ﴿ أفلا يتنبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقعاها ﴾ ﴿^(١١)﴾ وقال : ﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ ﴿^(١٢)﴾

الحجة العاشرة : قوله عليه السلام « ألا إن في الحسد مصعة ، إذا صلت صلت الحسد كله ، وإذا فسدت فسدت الحسد كله ألا وهي القلب » وهذا تصريح بأن لعامل المطلق : هو القلب . وأن سائر الأعضاء نجى له وروى أن « أسامة بن زيد ، لما قتل لكافر الذي قال : لا إله إلا الله » قال له [السبي ^(١٣)] عليه السلام . « لم قتله ؟ » فقال « لأنه قال هذه الكلمة عن خوف . فقال عليه السلام : « هلا شفت عن قلبه ؟ » وهذا يدل على أن محل المعرفة هو القلب وكان عليه السلام يقول « يا مقلب القلوب ، ثبت قلبي على دينك »

- | | |
|-------------------|---------------------------------|
| (١) المجادلة ٢٢ . | (٨) التوبة ١٤ |
| (٢) الحجرات ١٤ | (٩) الصبح ١١ |
| (٣) الحج ٤٦ | (١٠) الطغص ١٤ |
| (٤) الأعراف ١٧٩ | (١١) محمد ٢٤ وبتكملة من (ل ، ط) |
| (٥) البقرة ١٠ | (١٢) الحج ١٦ |
| (٦) البقرة ٧ . | (١٣) من (ط) |
| (٧) النساء ١٥٥ | |

وقال عليه السلام . « تلب المزم من بين إصبعين من أصابع الرحمن ، رعى
 به أن صدور العمل تارة ، والتارك أخرى من العبد . فتوقف على أن يحصل في
 القلب داعي العمل ، أو داعي الترك وحصول هذه الدواعي من الله تعالى
 فعبر النبي عليه السلام عن تينك الداعيتين بالإصبعين يعني كما أن الرجل
 إذا أخذ شيئاً بين إصبعين ، فإنه يقلبه كيف يشاء ، فكذلك القلب مسحر بين
 هاتين الداعيتين اللتين يخلقهما الله تعالى فيه فهو تعالى يتصرف في قلوب العباد
 بواسطة خلق هذه الدواعي فيها وهذا يدل على أن محل الدواعي والسواغث
 هو القلب

بين قال فائل من لجهال^(١) كيف تمسكم في المباحث الحكمة العقلية
 بالآيات والأحبار ؟ قلنا . هذا جهل لأن الحكيم « أرسطاطاليس » ملأ كتبه
 من الاستشهاد بقول « أوميروس »^(٢) الشاعر ، فإذا لم يبعد منه ذلك ، فكيف
 يعاب غيره ، إن تمسكنا بهذا الكتاب العالي الشريف [والله أعلم]^(٣)

(١) قال المؤلف في كتاب انقصاء والتقدير - وهو الجزء لنامع من كتاب المطالب العلية - « إن الاعتماد
 على الآيات النظرية في إثبات ملتب الحر لا يلزم الخصوم ، الفاضل بالاعتبار ونفا المزم لهم
 هو التحجج لعلية وهو لا يلزم الخصوم - هذه - لأن طبي الدلالة وبوله ما ظل - لأن المحجج
 العقلية ليست ملزمة لمعارب العقول في نعمهم

(٢) أميروس (ط)

(٣) من (ل ، ط)

الفصل الخامس
في
حكايات شبكات «جالينوس»
على مذهبهم. والجواب عنها

اعلم أنه احتج بوجوه

الحجة الأولى : على أن معدن الإدراك هو الدماغ .

قال - إن الدماغ منبت العصب ، والعصب آلة الإدراك^(١) ، وما كان مستأ
للآلة التي بها الإدراك ، وجب أن يكون معدناً لقوة الإدراك .

وهذه الحجة مسموعة على مقدمات ثلاثة

أما المقدمة الأولى : وهي أن الدماغ مست للعصب . فالدليل عليه أن
الأعصاب الكثيرة لا توجد إلا في الدماغ ، وأما القلب فلا يحصل فيه إلا عصبية
صغيرة ، وإد كان كذلك ، وجب أن يكون الدماغ هو المنبت للأعصاب .

وأما المقدمة الثانية : وهي قبلها : إن الأعصاب هي الآلات للحس
والحركة فالدليل عنه أنك إذا كشفت عن عصبه وشددتها ، وجدت ما كان
أسفل من موضع الشد ، فإنه يبطل عنه الحس والحركة ، وما كان أعلى منه مما
يلي جانب الدماغ ، فإنه لا تبطل عنه قوة الحس والحركة الإرادية ، وهذا يدل
على أن آلة الحس والحركة الإرادية : هي العصب

(١) آلة الإدراك (ن)

وأما المقدمة الثالثة وهي أنه لما كان الدماغ مستأ لآلة الحس والحركة الإرادية ، وجب أن يكون معدنا لهذه المعاني ، والدليل عليه ، أنه لما كانت قوتنا الحس والحركة ، إنما تصلان [من الدماغ^(١)] إلى جميع أجزاء البدن ، بواسطة هذه الأعصاب ، وجب أن يكون المشع والمعدن لهذه المعاني : هو الدماغ .

وهذا الكلام أحسن دلائل « جالينوس » على إثبات مذهبه

واعلم : أن أصحاب « أرسطاطاليس » أجابوا عن هذه الحجة على مقامين^(٢) :

المقام الأول : [لا نسلم : أن الدماغ هو المست لمعصب . وأما دليل « جالينوس » عليه ، وهو أن الأعصاب كثيرة وقوية عند الدماغ ، وقليلة وصغيرة عند انقب ، فقد أجابوا عنه من وجهين .

الأول^(٣) : [فالجواب : إن المقدمة الواحدة لا تنج المقصود . من هذه المقدمة التي ذكرتموها لا بد من صم مقدمة أخرى إليها . وهي أن يقال : [القوة^(٤)] والكثرة لا يحصلان إلا عند ابتداء ، [والفلة^(٥)] وانصهر ، لا يحصلان إلا عند البعد من المبدأ

إلا أن هذه المقدمة غير برهانية ، بل هي مقروصة بأمور ثلاثة .

أولها . إن العصبية المحوطة الحاملة للقوة الباصرة ، تكون دقيقة جداً عند انبث ، فإذا دخلت الفقرة التي تكون فيها الخدقة ، غطت تلك العصبية واتسعت ، وهذا تقض على تلك المقدمة التي عول عليها « جالينوس » .

وثانيها . إن الحمة التي يتولد منها ساق الشجرة ، تكون أصغر بكثير من ساق الشجرة فلم لا يجوز أيضاً أن يقال . إن العصبية الصغيرة التي في

(١) من (م)

(٢) بوجهين (م)

(٣) سبط (م) ، ط [واعلم ، أن الترجمة التي أوله - سلمت أن - إلح

(٤) لفلة (م)

(٥) من (ل) ، (ط)

لقلب ، تكون كالحبة التي منها انشعبت الأعصاب الكثيرة في الدماغ ؟

ونالها - لو صح ما ذكره « جالينوس » لوجب أن يقال : إن أصل العروق الصوارب هي النسيجه الشبيهه بالشكه التي في الدماغ ، لا القلب لأن في تلك النسيجه من لعروق والصوارب ، عدد لا يحصى . وهي في عاية المشابهة لعروق الشجرة .

واعلم أن هذه القوض التي ذكروها على « جالينوس » : وحوه متكلفة ولد « جالينوس » أن يجيب عنها . ولولا ظهورها لأوردناها

والوجه الثاني : سلمنا أن الكثرة والقوة لا يحصلان إلا عند المبدأ إلا أن يقول : لا نزاع أن القلب منت الشرايين . ثم إن اجرام الشرايين من جس اجرام الأعصاب وإد كان كذلك ، أمكن أن تكون الأعصاب مترلدة من تلك الشرايين . وهذا التقدير يكون القلب مستاً ومنشأ للعصب فينتقر في تقرير هذا الكلام إن إثبات مقدمات .

المقدمة الأولى : إن العروق من جنس الأعصاب فالدليل عليه : أن أحرام العروق تنعشى وتنقسم إلى لشظايا اللبفية التي لا حس لها ، وهي ببص لدنة ، عديمة الدم ، صلبة غير حساسة في أنفسها ، والأعصاب كذلك في جميع الصعدات . والدليل على أن الأعصاب غير حساسة في أنفسها : إنك إذا شددت العصبه برباط قوي ، شدا قوياً ، صار ما هو أسفل من موضع الشد : عديم الحس وذلك يدل على أن العصب غير حساس في نفسه ، وإنما يجري إليه الحس من موضع آخر . فثبت أن الشرايين والأعصاب من جنس واحد

وأما المقدمة الثانية - وهي في بيان أن الأعصاب والشرايينات ، ما كانت من جنس واحد ، أمكن تولد الأعصاب من الشرايينات فهو أما يقول إن هذا الشرايينات لما انقسمت وتشعبت ، ودفقت وصغرت ، وهدت في الدماغ ، التفت بعضها على بعض ، وانصمت أحراؤها وانصلت . فصارت على صورة الأعصاب وتنام الكلام فيه . أن هذه الشرايين حين انصلت عن القلب ،

كان يحتاج إليها لي أن تكون حامية للدم والروح الحيواني إلى [جوهر^(١)]
 الدماغ ، فلما صغرت وتعدت في حوهر الدماغ ، وحصل هذا المقصود ، حصل
 الاستعناء عنها في هذا العمل ، فلا جرم صرقت إلى بعض وصارت على صورة
 الأعصاب ، وهذا الطريق صارت الشريانات أعصاباً . وإذا ثبت هذا ،
 فنقول . القلب هو المست للشريانات ، وهذه الشريانات هي التي تولدت
 الأعصاب منها ، فحينئذ يكون المنت للأعصاب ، هو القلب . وهذا قول ذكره
 « خروسيس^(٢) » وكان من أفاضل الحكماء وكان شريكاً لـ « أرسطاطاليس^(٣) »
 في العلم . وبصرناه نحن هذه البيانات . وبهذا الطريق يسقط كلام
 « جاليوس » بالكلية .

واعلم . أن « جاليوس » أجاب عن هذا الكلام من وجهين :

الأول . قال : إن دليلي على أن الأعصاب ليست من جس الشريانات .
 وجوه .

الأول : إن الشريانات باهية ، والأعصاب ليست باهية

الثاني : إن الشريانات محوية ، والأعصاب ليست كذلك .

الثالث : إن الشريانات محتوية على الدم . بدليل أنها إذا ثقيبت ، حلب
 ذلك الثقب على صاحبه من بئجار الدم أمراً صعباً ، والعصب كله لا دم فيه

الرابع : إن الشريانات مؤلفة من طقين : إحداهما . تتحلل إلى أجزاء
 ذهبية في العرض على الاستدارة ، والأخرى تتحلل إلى أجزاء تذهب على
 الاستقامة في الطول . وأما الأعصاب فهي تتحلل إلى ليف أبيص عديم الدم ،
 ذهب على الاستقامة في الطول .

الخامس : إنك إذا شددت العصبة ، حصل عدم الحس والحركة

(١) سقط (م)

(٢) خروسيس (م)

(٣) أرسطر (م)

الإرادية . ولا يبطل منه حركة النقص . وإن شددت الشريانات ، بطل
انقبض ، ولم يبطل الحس والحركة

اسادس : إن العصب قد يمسك عن فعله كثيراً والشريانات أفعالها
دائمة . وهي التنبص

ثبت بهذه الوجه : أن الشريانات [ليست من جسد الأعصاب .

والوجه الثاني في الجواب عن ذلك الكلام . قال « جالينوس » : إن أصل
اشريان^(١) [المتشعب من القلب ينقسم إلى قسمين .

قسم يصعد إلى جانب الرأس ، ونسم ينزل إلى أسفل البدن ، والنسم
اسار إلى أسفل البدن ، لا شك أنه ينقسم ويتفرق إلى الشعب الصغار
اندفاق ، ثم إنها بعد دقتها ، ما صارت أعصاباً . فوجب أن يكون الحال كذلك
في الشريانات الصاعدة إلى أعلى البدن

هذا حاصل كلام « جالينوس » في إبطال قول « حروميس » على ما ذكره
في كتابه المسمى بـ « آراء مقراط وأفلاطون » في أوراق كثيرة
واعلم أن هذين الجوابين عندي في غاية الضعف .

أما الجواب الأول فبيان صعب : أن الصفات التي ذكرها « جالينوس »
للشريانات . صفات حاصلة لها من وقت انشعابها عن القلب ، إلى وقت
تشعبها إلى الأقسام الدقيقة ، وهوذا في جوهر الدماغ .

فلم قلت إن هذه الصفات مقي في تلك الشطابا الدقيقة بعد هذه
الحالة ؟ والدليل عليه . أن الروح الدماغي ، لا شك أنه كان متوحداً في
القلب ، ثم إنه تصاعد من القلب ، وبقي في النسجة المستولدة تحت الدماغ
مدة ، ثم إنه ينفذ في الدماغ ، فيحدث له حال كونه في الدماغ . أحول
وصفات ، غير الأحوال والصفات التي كانت حاصلة ، حين كان في القلب .

(١) سقط (م) ، (ط)

فإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال إن الحال في الشرايين كذلك ؟ فإن تلك الصفات التي ذكرها « جالينوس » كانت حاصلة للشرايين من وقت انشعابها من القلب إلى وقت نفوذها في جرم الدماغ . أما بعد ذلك فقد حدثت لها صورة أخرى ، وخلقة أخرى ، بخلاف الصورة الأولى

وهذا الاحتمال لا يبطل ما ذكره « جالينوس » والدليل عليه . أن الصلاسفة اتفقوا على أن الطبيعة ، متى أمكنها الاكتفاء بالآلات القليلة ، لم تعدل عنه إلى إعداد الآلات الكثيرة . فبهذا هذه الأحسام المسماة بالشريانات ، صورت بصورة موافقة لتحصيل مطلوب معين ، وهو إيصال الدم والروح إلى الدماغ . ولما حصل هذا المقصود ، فحيثما تركت الطبيعة تلك الأجسام على صورة أخرى ، صالحة لمقصود آخر ، وهي صورة الأعصاب فثبت : أن الكلام الذي ذكره جالينوس لا يمكن جعله طعماً في مذهب « خروسيوس »

وأما جوابه الثاني . مصحيف أيضاً . ودلت لأن الروح القلبية ، كما صعد إلى الرأس في الشرايين الصغيرة ، فقد صعد أيضاً إلى أسفل أبداً في لشرايين الصغيرة . ثم إن القسم الصاعد إلى الرأس ، يعبر عن حالته بسبب وصوله إلى جرم الدماغ ، وصار روحاً دماغياً حاملاً لقوة الحس والحركة

وأما لقسم النازل من الأرواح القلبية ، لما وصلت إلى الرجلين ، فلم يتغير عن حالته التي لم لا يجوز أن يكون الحال في أجرام الشريانات كذلك ؟ ونظام التقرير فيه . أما ذكرنا أن الطبيعة تسعى في تقليل الآلة^(١) فهي الدماغ احتاجت الطبعه إلى إعداد آلة حاملة لقوة الحس والحركة ، فلا بعد تكوين تلك الآلة من تلك الشظايا الشريانية ولم توجد هذه الحاجة^(٢) في الرجلين فظهر الفرق ، وثبت هذا البيان الذي ذكرناه . أن الكلام الذي ذكره « جالينوس » في إبطال الاحتمال ، انبذ ذكره « خروسيوس » في غاية الضعف والسقوط

(١) المجبة (م)

(٢) الحالة (ل)

ومنها أحر الكلام في الجواب عن دليل^(١) « جالينوس » على أن منبت
العصب هو الدماغ

واعلم : أن « أرسطاطاليس » احتج على أن منبت العصب هو القلب
بأن قال : الحركة الإرادية لا بد وأن تكون بألة صلبة قوية ، والدماغ ليس
بجرمه شيء من لصلابة والقوة ، فامتنع كونه منبثاً للعصب . وأما القلب ففيه
أنواع من الصلابة . منها أن لحمه قري [شديد صلب^(٢)] من سائر اللحوم
ومنها أنه فيه من الرباطات العصبية مقداراً كثيراً . ومنها أنه بسبب كثرة
حركته ، لا بد وأن يكون أقوى حرماً ، وإذا كان كذلك فقد ظهر أنه جعل
القلب منبثاً للأعصاب ، التي هي آلات للحركات القوية ، أولى من جعل
الدماغ منبثاً لها

وأجاب « جالينوس » عن هذه الحجة بوجهين .

الأول قال . إن هذا المستدل بنى كلامه على المقدمة العيانية . والخس
دل على أن منبت الأعصاب هو الدماغ ، والقياس لا يلتصق إليه في معارضة
الحس .

الثاني . إن المباشر لتحريك الأعضاء ، ليس هو العصب فقط ، بل
والعضلات . ومعلوم أن العضلات مركبة من الأعصاب والرباطات والأعشية
واللحوم ، وهي مستندة إلى الأعضاء الصلبة ، والأعصاب يفيد لها الحس والقوة
على الحركة ، وأما ما يختلط بها من الرباطات والأعشية ، يفيد لها القوة والشدة
والأمن من الانقطاع

وعى هذا التقدير فلا يمنع أن يكون الدماغ منبثاً للأعصاب .

واعلم أن هذا الجواب عمدي ضعيف .

أما الجواب الأول : فجوابه : إن الحس لم يذل إلا على كثرة الأعصاب

(١) كلام (م)

(٢) من (ل)

وقوتها عند الدماغ . وقد بيسا أن هذا القدر^(١) لا يدل على كون الدماغ مثبتاً للأعصاب

وأما الجواب الثاني . فصحيح أيضاً . لأن « جالينوس » استدل بحظ العصب وكثرته عند الدماغ ، على أن المبت هو الدماغ . وصحاب « أرسطاطاليس » قايوا : هذا الوجه الثاني الذي ذكره^(٢) إن دل على قوله^(٣) فكون الدماغ في غاية اللين وكون العصب في غاية القوة ، يمنع من كون الدماغ ، مثبتاً للعصب ، ولا حصل التعارض فيه سقط كلام « جالينوس » فهذا تمام الكلام في أن مبت العصب هو القلب أو الدماغ

أما المقام الثاني في اجواب عن شبهة « جالينوس » . فهو أن نقول سلمنا أن الدماغ هو المبت للعصب ، الذي هو آلة للقوة الحساسة ، والحركة الإرادية . فلم قلتم : إنه يلزم من هذا المعنى كون الدماغ ، معدناً لقوة الحس والحركة ؟

بيانه أنه لا سعد أن تكون قوة الحس والحركة ، متولدة في القلب . إلا أن اندماغ يرسل إليه آلة ثابتة منه إلى القلب ، فيستفيد بتلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب . وإذا كان هذا الاحتمال قائماً ، فقد سقطت الحجة التي ذكرها « جالينوس » [والله أعلم^(٤)] .

الحجة الثانية لـ « جالينوس » على فساد القول بأن معدن القوة المدركة هو للقلب . إنه لو كانت قوة الحس والحركة تنفذ من القلب إلى الدماغ ، لكنا إذا شددنا العصب نحط شداً قوياً ، وجب أن تبقى قوة الحس والحركة في الحجاب الذي يلي القلب ، وأد تبطل من الجانب الذي يلي الدماغ ، لكن الأمر بالعكس . فعلمنا أن قوة الحس والحركة تجري من الدماغ إلى القلب ، ولا تجري

(١) القول (م)

(٢) ذكرهم (م)

(٣) قولكم تكون (م)

(٤) سقط (م) ، (ط)

من القلب إلى الدماغ وهذه الحجة أحسن من الحجة الأولى ، ولا يحتاج فيها إلى المقدمات الكثيرة المذكورة في الحجة الأولى

ولجواب : لم لا نحو أن يقال : الروح العلي يكون في غاية الحرارة فإذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح ، وصل بريد الدماغ إلى القلب ، فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة . فأما إذا اسد ذلك المسلك ، انقطع عن القلب أثر الدماغ ، فلا حرم لم يبق مستعداً لقبول قوة الحس والحركة ، بطلت هذه القرة من الجانب الذي يلي القلب ؟

الحجة الثالثة لـ « جالينوس » : إن الحكماء والأطباء اتفقوا على أن الحامل لقوة الحس والحركة : جسم لطيف نافذ في لأعضاء^(١) وهو الروح وإذا كان كذلك ، فالدمع أن يكون مبدأ لهذه الروح ، أولى من القلب وذلك لأننا نجد في الدماغ مواضع خالية ، وتلك المواضع الخالية تصلح لأن تولد فيها تلك الأرواح ، وأما القلب فليس كذلك ، لأن التجويف الأيمن منه مملوء من الدم . وإنما لشبهة في التجويف الأيسر ، فإنه يعتقد أنه مملوء من الروح .

قال « جالينوس » : وليس الأمر كذلك فإن القلب إذا كشف عنه وأسرز من غير أن ينقب وتخرق أغشيته ، لم يمت الحيوان بهذا السبب ، بل قد يلبث مدة طويلة ، تلمسه بيده ، وتنظر إليه بعينك ، وهو مكشوف ، فتعرف كيف أن نصه في هذه الحالة ، يساوي نبضه فس أن تكشف عنه ، ويكن مشروط أن يقع هذا التشريح في موضع ، لا يكون هواز به يرداً ، لئلا يترد القلب . فإنه لو يرد لصار النض صعباً نظيئاً متناوياً .

إذا عرفت هذا فنقول : إننا إذا غررنا إسرء في عشاء هذا التجويف الأيسر ، سأل في الحال منه دم ، ولو كان هذا التجويف [مملوءاً من الروح ، لوجب أن لا يسيل منه الدم البتة ، ولو كان هذا التجويف^(٢) في بعضه روح ، وفي بعضه دم ، لوجب أن أن تخرج الروح أولاً ، ثم يسيل اندم بعده . وعلى

(١) الأعصاب (٢)

(٢) سقط (٢)

هذا التقدير ، فكان يجب أن لا يسيل الدم في الحال ، ولما سال في الحال ، علمنا أن التجويف الأيسر مملوء من الدم وأيضاً الحيوان الذي مات تجدد في التجويف الأيسر من تجويف قلبه علق الدم وأما الدماغ فإن جرمه مزرد ، فلا يمنع أن يحصل في تلك القصور^(١) أجزاء الروح .

والجواب . إن هذه الحجة في غاية الضعف لأنها إن صحت ، فهي تدل على أنه ليس في القلب روح أصلاً ، و « جالينوس » لا تنازع في كون القلب معدناً للأرواح الحيوانية ، ويسلم أن الروح الدماغية هو الذي يصعد من القلب إلى الدماغ ، وصار هناك روحاً حاملاً لقوة احس والحركة

الحجة الرابعة لـ « جالينوس » : إن العقل أشرف القوى ، فوجب أن يكون مكانه أشرف الأمكنة وأشرف لأمكنة أعلاها . فوجب أن يكون مكان العقل هو الدماغ ، وهو بمنزلة الملك العظيم الذي يسكن القصر الأعلى وأيضاً . الحراس محيطة بالرأس . كأنها حدم الدماغ ، وواقعة حوله على مراتبها الثلاثة بها . وأيضاً محل الرأس من البدن محل^(٢) السماء من لعالم ، فكما أن السماء منزل الروحانيات . فكذلك الدماغ ، وجب أن يكون منزل العقل ، الذي هو روحاني هذا البدن .

والجواب . إن ما ذكرناه من الدلائل اليقينية ، لا يعارضها هذه الإقناعيات . ثم إننا قد ذكرنا لصرة ذلك القول وحوهاً إقناعيه أقوى من هذا الوجه [وهذا آخر الكلام في هذا المطلب^(٣)] .

(١) القصور (ط)

(٢) مكان (م) .

(٣) منقط (ل)

الفصل السادس
في
تلخيص مذهب أصحاب «أرسطاطاليس»
في كيفية الأرواح القلبية والدماعية

اعلم : أن الشيخ الرئيس تكلم في هذا البحث في مواضع كثيرة من كتبه ، على وجوه مختلفة . ونحن ننقل تلك الكلمات .

قال في أول كتاب «الأدوية [القلبية^(١)] . وقوم من أصحاب الحكيم لأجل ، قالوا في القوى لنفسية : إنها كلها تفيض من الأرواح من غير حاجة بلروح إلى الأعضاء الأخرى ، كالدماع والكبد في الاستعداد لسهولة لكن الإنصاف لم يسوغ هذا المذهب وأبطله . وأقول : هذا تصريح بأن الروح قل انتقله إلى الدماغ [م تكن القوى النفسانية موجودة . وإنما تحدث فيه بعد انتقاله إلى الدماغ^(٢)] وتكييفه بكيفية .

وقال في الفصل السابع من المقالة الثانية عشرة من كتاب الحيوان من «الشفاء» : إن الروح الذي يأتي الدماغ ، فإنه يصلح في جوهره الأول أيضاً لأعمال أخرى مثل التعذبة والتسمية ، وغير ذلك . فإذا اعتدل بطل استعداده لتلك القوى ، وصار غير مفدي^(٣) ، وانصرد بمعل واحد ، ولم تنردف عليه الأفعال ، فيشتغل بعضها عن بعض . وكذلك إذا صار إلى الكبد ، أبطل مزاج

(١) سقط (ط)

(٢) سقط (ل)

(٣) وصار عارية (م) ، صار غير عادية (ط ، ب)

الكبد عند الاستعداد لعمل الحس والحركة ، وتركه خاصاً لعمل التغذية . فهدد الأعضاء التي تمدي^(١) القلب ، إنما تغبر المزاج ، فتصير الروح عديمة القوة وهذا بالذات ، وتصير لروح أقوى قوة من اقوة الباقية . وهذا بالعرض لأن تلك القوة إنما أردادت قوتها ، لأن القوة التي زالت كانت كالعائق لهذه القوة الباقية عن الفعل [فلما زال العائق ، كملت القوة ، لا لأنه حدث أمر زائد . بل لأنه زال العائق ثم قال^(٢) :] وعلى هذه الحجة يصح أن يطرد القول بأن النفس واحدة .

أقول : هذا تصريح بأن جميع القوى موحدة في الروح عندما يكون حاصلًا في القلب ، وأنه لا أثر لسائر لأعضاء إلا في إزالة بعض تلك القوى

وقال في الفصل الثامن من المقالة الخامسة من علم النفس من طبيعيات « الشفاء » القلب مبدأ أول ونفص منه إلى الدماغ قوى ببعضها تتم أفعالها في الدماغ ، وأجرائه كالتحسين والتفكير ، ثم تفيض منه إلى سائر الأعضاء وأيضاً يفيض من القلب إلى الكبد قوة التمديدية ، ثم منها إلى سائر الأعضاء

أقول هذا تصريح بأن القوى الطبيعية والنفسانية موحدة في الخارج قبل انتقال الروح إلى الدماغ والكبد ، وأن الحاجة إلى حصول الروح فيه^(٣) [وفي الكبد] لظهور أفعال لقوى عنها ، لا حدوثها في أنفسها

وهذا لوحه هو الذي اختاره في فصل الأعضاء من كتاب « القانون » فإنه قال فيه . القلب يعطي سائر الأعضاء كلها اقوى التي بعالي والتي تسمي واتي تدرك والتي تحرك

واعلم أنه قد تلخص من هذه الكلمات احتمالات ثلاثة في هذه المسألة لا مريد عليها وذلك لأن الكل اتفقوا على أن الروح الحاص للقوى النفسانية ،

(١) تمد (م)

(٢) من (عا ، ل)

(٣) فيها (ط ، ل)

إنما انتقل من لقلب إلى الدماغ . [والكيد^(١)] قوام أن يقال القوة التنفسية كانت موجودة في ذلك الروح قبل انتقاله إلى الدماغ ، أو ما كانت موجودة فيه أما القسم الثاني . وهو أنها ما كانت موجودة فيه قبل انتقالها إلى الدماغ ، فهو الذي اختاره في الأدوية العقلية

وأما لقسم الأول وهو أن هذه القوى كانت موجودة في ذلك الوقت فلا نزاع في أن الأفعال التنفسية لا تصدر عنها إلا بعد حصولها في الدماغ . فالحاجة إلى الدماغ ، بما أن تكون لأجل حصول حالة وصفة ، أو لأجل زوال حالة وصفة .

فالأول وهو أن يقال^(٢) انتقالها إلى الدماغ شرط لا حدوث تلك القوى في أنفسها ، بل لصيرورتها بحيث تصدر عنها أفعالها ، على معنى أن حصول تلك الأرواح الحاملة لتلك القوى [في الدماغ^(٣)] شرط لصعود^(٤) آثارها عنها

وأما الثاني : فهو أن يقال القوى الكثيرة كانت موجودة في ذلك الروح ، وتلك القوى متدافعة متماصة ، فلما انتقل ذلك الروح إلى الدماغ ، بطل سائر القوى ، وبقيت هذه القوة سليمة عن المعارض ، فلا جرم صدر عنها الفعل .

واعلم أن هذا البحث كما ونع في هذا الموضع ، قد وقع في أن الروح الدماغية ، متى توجد فيه القوة الباصرة مثلاً عندما تصل إلى الجليدية . أو يقال : إن القوة الباصرة كانت موجودة فيه ، إلا أن ظهور فعلها عنها ، موقوف على انتقالها إلى الجليدية ؟ .

وما الجملة فكل شيء لرم على « أرسطاطاليس » في قوله « لقلب هو

(١) من (ط ، ل ، ن)

(٢) صححا على (ط ، ل ، ن)

(٣) من (ط ، ل ، ن)

(٤) لحصول (ل)

الرئيس المطلق فهو أيضاً لازم على « جالينوس » في قوله : الدماغ هو رئيس الحواس الخمسة [الظاهرة^(١)] والباطنة .

والأقرب عندي : أن يقال : هذه القوى كانت موجودة في القلب والدماغ شرط لظهور^(٢) الأفعال عن تلك القوى . والدليل على صحة ما قلناه . أنه متى تعلقت النفس الناطقة بالقلب ، فقد حصلت الإنسانية ، ومتى حصلت الإنسانية فقد حصلت الحيوانية لا محالة ، لأن حصول النوع مع عدم الجنس محال ، والفصل المقوم ماهية الحيوان ، هو قوة الحس والحركة [فإذاً كلما تعلقت النفس بالقلب ، فقد حصلت قوة الحس والحركة^(٣)] الإرادية ، فلم يبق إلا أن يكون الدماغ شرطاً يحتاج إليه في ظهور لفعل عن تلك القوى . فهذا ما نقوله [في هذا الباب^(٤)] والعزم بحقائق الأشياء على التمام والكمال ، ليس إلا لله تعالى .

(١) سقط (ظا) ، (ل) .

(٢) حصول (م)

(٣) من (م)

(٤) سقط (ط)

الفصل السابع في إن النفوس الناطقة محدثة أو قديمة؟

وفيه أقوال . وضبطها : أن يقال : إنها [إما قديمة أو حادثة . فإن كانت قديمة فلإما أن يقال^(١) إنها] واجبة لذواتها غيبة عن لسبب والمؤثر . وإما أن يقال إنها [ممكنة لذواتها واجبة بإيجاب ، سببها وعلتها . وأما إن قلنا . إنها محدثة . فلإما أن يقال إنها^(٢)] وإن كانت محدثة إلا أنها كانت موجودة قبل هذه الأبدن ، كما ورد في بعض الأخبار : « إن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بالثاني عام » وإما أن يقال : إن هذه الأرواح ما كانت موجودة قبل أبدانها . وهذا هو قول « أرسطاطاليس » وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين .

واحتج القائلون بحدوث انفس بوجهين

لحجة الأولى هي أن قالوا : لو كانت النفوس قديمة ، لكانت في الأزل ، إما أن تكون واحدة ، أو متعددة . ولقسمان باطلان ، لفظ القول . بكونها قديمة . وإلما قلنا : إنه يمتنع أن يقال : إنها كانت واحدة ، لأنها لو كانت واحدة في الأزل ، بعد تعلقها بالأبدان ، لم أن يقال : إنها تبقى على تلك الوحدة ، وإما أن يقال إنها عند تعلقها بالأبدان تتعدد . والقسمان باطلان

أما الأول : فلأن على هذا التقدير ، يلزم أن يكون الحاصل لجميع

(١) من (ط ، ل)

(٢) من (ط ، ل)

أشخاص الناس نفساً واحده بالعدد . ولو كان الأمر كذلك ، لكان ما علمه إنسان ، فقد علمه كل إنسان ، وما جهله إنسان فقد جهله كل إنسان ومعلوم أنه باطل

ولما الثاني : وهو أن يقال النفوس كانت واحدة قبل تعلقها بالأبدان . ثم إنهم عند تعلقها بالأبدان : صارت متعددة . فهذا محال لأن هاتين النفسين المتشخصتين إما أن يقال : إنها كانتا موجودتين في الأول [أو ما كانت موجودتين في الأول فإن كانتا موجودتين في الأزل ، فقد كان التعدد حاصلاً في الأزل^(١)] وقد فرضنا أنه ما كان حاصلاً . هذا خلف وإن قلت : إنها ما كانت موجودتين في الأول ، كان وجودهما حاصلاً بعد العدم . وهذا يوجب القول بحدوثهما ، ويمنع من القول بقدمهما وهو المطلوب . وإنما قلنا : إنه يمتنع القول بأنها كانت متعددة في الأزل ، لأن التعدد لا يحصل إلا إذا امتازت كل واحدة منها عن الأخرى في أمر من الأمور وذلك الامتياز إما أن يكون حاصلاً بالماهية أو بلوازمها [أو بعوارضها^(٢)] ولأول باطل . لأنه ثبت أن النفوس الناطقة البشرية متساوية في الماهية وإن اختلفت متارعة في هذه المقدمة ، إلا أنه لا أقل من أن توجد نفسان متساويتان في الماهية . وهذا المذهب يكفينا في تقرير هذا الدليل . والثاني أيضاً باطل . لأن لوازم الماهية مشترك فيها بين أفراد الماهية والرصف المشترك فيه يمتنع أن يعيد^(٣) الامتياز . والثالث أيضاً باطل لأن اختلاف الأمثال^(٤) بسبب العوارض المفارقة ، لا يحصل إلا بسبب التباين في المادة ومواد النفوس هي الأبدان فقل حصول الأبدان كانت المواد مفقودة ، موجب أن يمنع حصول التباين بينها بسبب الأعراف المفارقة . فثبت : أن حصولها في الأول على نعت الوحدة محال وعلى نعت التعدد أيضاً : محال . موجب القطع بأنه يمتنع حصولها في الأزل

(١) سقط (م)

(٢) يقين (م)

(٣) التاميات (م)

الأول أن نقول لم لا يجوز أن يقال : إنها في الأزل كانت واحدة ، ثم صارت عند التعلق بالأبدان متعددة ؟ قوله . « هاتان لفسان المعيشان إما أن يقال : إلهما كنا موجودتين في الأزل ، أو ما كانت موجودتين في الأزل ، فلما . هذا الدليل جيد في نفسه ، إلا أنه لا يستقيم على أصولكم وذلك لأنكم تقولون : إن هذا الماء ، كان واحداً في ذاته ، وعند القسمة يحصل ماءان فيقال لكم هذان الماءان هل كانا موجودين قبل حصول هذه القسمة ، أو ما كانا موجودين ؟ بل كان الأول فذلك الماء ، قبل هذه القسمة ما كان ماءاً واحداً في ذاته ، بل كان مركباً مؤلفاً من الأجزاء . وحيث يبطل قولكم إن الجسم السيط واحد من نفسه . إن هذين الماءين الحاصلين بعد القسمة ، ما كانا موجودين من قبل القسمة ، فيلزم أن يقال إن هذين الماءين حدثا الآن ، وذلك الماء الذي كان واحداً قبل القسمة ، فيلزم أن يقال . إن هذين الماءين حدثا الآن ، وذلك الماء الذي كان واحداً قبل القسمة قد في وعدم عند حصول هذه القسمة . فيكون التقسيم عديم الماء الأول ، وإيجاداً للماء الثاني وذلك لا يقوله عاقل . فثبت هذا أن الدليل الذي ذكرتم في امتناع أن تعدد النفوس بعد وجودها . قائم بعينه في الأجسام . مع أنكم لا تقولون به . فكان الإلزام وارداً .

فإن قالوا . نحن لا نذكر في إبطال هذا القسم هذا الدليل لسي ذكرتم بل نذكر كلاماً آخر ، وهو أن نقول : كل ما انقسم بعد أن كان واحداً ، فهو جسم . ونحن قد بينا أن النفس ليست بجسم فنقول . هذا الكلام ضعيف . لأنه يصدق أن يكون الجسم واحداً ، ثم ينقسم . ولا يلزم من صدقه أن كل ما كان واحداً ثم تعدد ، فإنه يكون حساً [لأن الموجة الكلية لا تعكس مثل نفسها ، فلعله يكون الجسم^(١)] بهذه الصفة . وغير الجسم قد يكون أيضاً بهذه الصفة . فما لم تذكروا الدليل لم يتم هذا الكلام

الاعتراض الثاني لم لا يجوز أن يقال النفوس كانت متعددة في الأزل ؟

(١) سبط (م) ، (ط) .

قوله : « إنه لا يحصل التعدد إلا لأجل معنى يوجب الإمتياز » قلنا : هذا
ممنوع . ويدل عليه وحده :

الأول : إنه لو كان التعيين أمراً رائداً على الذات والتعيينات متساوية في ماهية
أهـ تعيين ، وجب أن يكون تعيين كل تعيين رائداً عليه وينزّم التسلسل ولا
يقال : لم لا يجوز أن يقال : ماهية السواد ، و ماهية لتعين ، إذا انصبت كل
واحدة منهما إلى الأخرى ، فإن كل واحدة منهما تقتضي تعيين الأخرى ؟ لأنا
نقول : ماهية السواد ماهية كلية ، و ماهية التعيين أيضاً ماهية كلية ، والكل إذا
تفقد بالكل يبقى كلياً ، ولا يصير شخصاً . فثبت : أن الفدر الذي ذكرناه لا
يوجب التعيين .

الثاني : إن اختصاص هذا التعيين بهذا التعيين دون ذاك ، واختصاص
ذلك التعيين [بذلك المتعين^(١)] دون هذا مشروط بامتنياز هذا التعيين عن ذلك
لتعين . فلو كان ذلك الامتنياز معللاً بحصول هذه الصفة في هذا ، وحصول
تلك الصفة في ذاك ، لزم الدور ، وهو محال .

الثالث : لو كان تعيين هذا المتعين زائداً عليه ، فكان هذا المتعين^(٢)
موجودين ، لا موجوداً واحداً ثم يكون بكل واحد منهما تعيين آخر ، فتصير
أربعة لا واحداً . [وبهذا الطريق يلزم^(٣)] . أن يكون الموجود لواحد غير
واحد ، بل موجودات غير مساوية . وهو محال .

الاعتراض الثالث : سلمنا أنه لا بد من معنى يفيد الامتنياز . فلم لا
يجوز أن يكون ذلك الامتنياز بنفس الماهية ؟ قوله « النعوس الشترية متساوية في
الماهية » قلنا : ليس لكم على صحة هذه المقدمة دليل . ولنا : دلائل كثيرة
على بطلانها . قوله . « هب أن النعوس الساطقة أسواع ، إلا أنه لا أقل من أن

(١) من (م)

(٢) المعنى (م) .

(٣) ويظهر من هذا (م)

يوجد من كل نوع فردان ، وحيث يتم البرهان .

قلنا وأي دليل على صحة هذه المقدمة ؟ أقصى ما في إيجاب أن يقال .
إنه لا بد من أن توجد نفس أخرى ، شبه النفس الأولى في العلوم والأخلاق ،
وسائر الصفات إلا أن هذا لا يدل على التماثل ، لما ثبت : أن الماهيات
المختلفة لا يمتنع اشتراكها في اللوازم الكثيرة

الاعتراض الرابع لم لا يجوز أن يقال : إن كل واحد منها يمتاز عن
الآخر بسبب [عارض غير^(١)] لازم للماهية ؟ قوله : « الاختلاف في العوارض
إنما يكون سبب المادة » قلنا هذا محال لأنه لو كان [كذلك ، لكان^(٢)]
امتياز هذا الجزء ، عن ذلك لجزء [الآخر ، منه^(٣)] لأجل الامتياز في المادة .
ولو كان كذلك ، لكانت مادة هذا الجزء ، إما أن تكون مخالفة لمادة الجزء الآخر
إما في الماهية أو في العوارض . فإن كان الأول ، كان هذا الامتياز حاصلًا قبل
القسم . والحال في كل مادة غير الحال فيما يحلقها . بلزم أن يكون الجسم
مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل . وهو محال .

وإن كان الثاني . وهو أن يقال إن مادة هذا الجزء [تمتاز عن مادة
الجزء^(٤)] الآخر سبب عارض مفارق ، فحيث يلزم افتقار تلك المادة إلى مادة
أخرى ، ولزم إما لتسلسل وإما الدور [وهما محالان^(٥)]

الاعتراض الخامس : سلمنا : أن الامتياز بالعوارض لا يحصل إلا
بالمادة . فلم قلتم - إنه لم توجد قبل هذا البدن مادة أخرى ؟ [وبيان . أنه
يحتمل أن يقال : هذه النفس كانت قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر^(٦)]
لا إلى أول^(٧) وعلى هذا التقدير ، فإنه لا يمكنكم إبطال هذا الاحتمال ، إلا

(١) سقط (م) ، (ط) .

(٢) سقط (م) ، (ط)

(٣) سقط (م) ، (ط)

(٤) سقط (م) ، (ط)

(٥) سقط (م) ، (ط)

(٦) سقط (ل)

(٧) نهاية وأول (م) .

بإبطال القول بالتناسخ ، فيكون هذا الدليل مبيهاً على الدليل الدال على إسقاط القول بالتناسخ . لكن دليلكم في إسقاط القول بالتناسخ متفرع على القول بحدوث النفس على ما سيأتي شرحه . وحيث يقع الدور ، وهو باطل

الاعتراض السادس : هب أنه دل هذا الدل ، لا يجوز أن يقال . إن هذه النفس كانت متعلقة ببدن آخر . لكن لم يلزم من هذا القول ما ذكرتموه . ريبه أنكم ذكرتم أنه لا يبعد أن يقال : النفوس الناقصة إذا فارقت أبدانها ، فإنها تتعلق بصرب من الأجسام السماوية ، وتتحد بها حارية مجرى الآلات الجسمانية . فإذا جردتم هذا ، فلم لا يجوز أن يقال أيضاً : إنها كانت قبل الأبدان متعلقة بجرة من أحرار السموات ، أو بجرة من أجزاء كره الأثير ، أو كره أخرى . وبسبب هذا القدر حصل الامتياز ؟

الاعتراض السابع . إن دل ما ذكرتم على أن النفوس لا يمكن كونها أزلية ، فهو بعينه يجمع من كونها أبدية ، مع أن مذهبكم إنها أبدية . وبيانه هو أن النفوس المفارقة لأبدانها ، كل واحدة منها ، تبقى عمتارة عن الغير ، بسبب ما حصل لها من العلوم والأخلاق [فيقول . نفترض الكلام في النفوس التي فارقت أبدانها حال ما كانت تلك الأبدان أجنة في سطون الأمهات ، بهيها لم يحصل لتلك النفوس من العلوم والأخلاق شيء^(١) فوجب أن نحكموا ، إما بأنها تمسك وتمني ، أو بحصول الامتياز من غير سب . وكل ذلك عندكم باطل

إن قالو : كل واحدة منها قد حصل لها شعور مهيئتها [المعية^(٢)] ودتها المخصوصة . وهذا القدر يكفي في حصول الامتياز . فيقول هذا باطل من وجهين .

الأول : أن تقول . وإن جاز هذا ، فلم لا يكفي هذا القدر في حصول الامتياز في جانب الأول ؟

(١) سقط (ط) ، (ص)

(٢) سقط (طا)

الثاني إن عندكم علم النفس بذاتها لمخصوصة ، غير ذاتها المخصوصة . وتفعلون إن هذه الصورة . العقل والعامل والمعقول - واحد وإذا كان كذلك ، فالقول بأن كل وحدة منها تختار عن الأخرى ، حسب شعورها بذاتها المخصوصة ، يقتضي [امتياز كل واحدة منها بنفس^(١)] دوما المخصوصة ، وهذا يقتضي أن تكون ماهية كل واحدة منها ، محالفة لماهية الأخرى وإذا ثبت هذا ، فقد بطل [أصل^(٢)] هذا الدليل بهذا تمام الكلام في الاعتراض على هذا الدليل

الحجة لثانية قالوا : هذه النفوس ، لو كانت موحودة في الأول ، لكنت إما أن تكون متعلقة بأبدان أخرى ، أو كانت حالية عن التعلق [بأبدان أخرى^(٣)] والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونها أزلية .

أما القسم الأول . وهو القول بأنها كانت متعلقة^(٤) بأبدان أخرى ، فهذا باطل بالدلائل المذكورة في إبطال التناسخ

وأما انقسم الثاني : وهو أنها كانت نحلية عن التعلق بأبدان أخرى ، فعلى هذا التقدير تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة .

والاعتراض عليه : أما الكلام على الدلائل المذكورة في إبطال التناسخ فسيأتي

وأما قولكم^(٥) إنها لو لم تكن متعلقة بالأبدان ، لكنت معطلة ، ولا معطل في الطبيعة .

فنقول يجب البحث في كل واحدة من هاتين المقدمتين عما المراد من قولكم . إنها تكون معطلة ؟ إن عيتم أنها تكون حالية عن الإدراك والشعور ،

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) مر (ل)

(٣) سقط (ط) ، (ل)

(٤) نحلية متعلقة (م)

(٥) قوله (م)

فلا نسلم ، لأنها لما كانت موصوفة بالحياة ، وجب أن يحصل لها إدراك وشعور ببعض الأشياء ، ولعلها تتدبّر ذلك العدد من الإدراك ، وحيث لا تكون معطلة . ألا ترى أنا نجد البق والبعوض وحيوانات أخرى أصغر منها بكثير موجودة . ولا نقول . بأنها لما قلت انتفاعاتها ولداتها ، كانت معطلة . بل نقول . إنها لما فازت بذلك القدر الحقيق من الخير والمنفعة ، خرجت عن أن تكون معطلة . فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك ؟

الاعتراض الثاني : لم لا يجوز أن يقال . إنها قبل الأبدان ، كانت متعلقة بجزء معين من السموات ، أو بجزء من أجزاء العناصر ، وكانت تسأل الخيرات واللدات بسبب تلك الآلات ؟ .

الاعتراض الثالث . ليس من مذهبكم أن نفوس الأجنة ، إذا فارقت أبدانها ، فإنها تبقى أبد الأبد من غير أن يحصل لها لذة وعير ومنفعة ؟ وذلك يطل قولكم : إنه لا معطل في الطبيعة

الاعتراض الرابع : سلمنا أن تلك النفوس كانت معطلة . فلم قلتم إنه لا معطل في الطبيعة ؟ فإن هذه المقدمة ذكروها ، وما رأيت أحداً منهم قرأها شبهة ، فضلاً عن حجة .

واعلم . أنه لم يصل إلينا كلام آخر في إثبات حدوث النفوس البشرية . ويمكن ذكر دليلين آخرين فيه ، إلا أنها يوحان القول بحدوث الأجسام

الوجه الأول . أن نقول . لا شك أن هذه النفوس قابلة للصفات الحادثة ، فإنها تصير عامة لأشياء ، بعد ما أنها ما كانت عامة بها ، وتصير موصوفة [بأخلاق ، بعد ما أنها ما كانت موصوفة^(١)] بها . إذ ثبت هذا فنقول . إن قائلية انصفات الحادثة ، يجب أن يكون من لوازم دوائها . رقابية الصفات الحادثة حادثة ، فبإلزام أن يقال . إنها لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخفى عن

(١) سقط (م) ، (ط)

الحوادث فهو حادث . فهذه النفوس حادثة . فيفتقر في تقرير هذه المقدمات [إلى مقدمتين^(١)] .

المقدمة الأولى : في أن قابلية هذه الحوادث من لوازم دولتها والدليل عليه . أن تلك القابلية إن لم تكن من اللوازم ، كانت من العوارض المفارقة ، فتكون تلك الذرات قابلة لتلك القابلية . فقابلية تلك القابلية ، إن كانت من اللوازم فهو المقصود ، وإن كانت من العوارض ، افتقرت كل قبليته إلى تقدم قابلية أخرى . ولزم التسلسل في أسباب ومسببات توجد دفعة واحدة . وهو محال . فثبت أن قابلية هذه الصفات من لوازم [ذوات^(٢)] هذه النفوس .

والمقدمة الثانية في بيان أن قابلية الصفات احادثة . حادثة . والدليل عليه : أن كون تلك الحوادث مقولة لغير ، صفة عارضة لذواتها وإمكان انصافه موقوف على إمكان الموصوف . ولما كان حصول الحادث في الأول محالاً . كان كون الصفة الحادثة مقولاً للغير ، أولى بأن يمتنع كونه أولاً . وهذا يدل على أن قابلية الصفات الحادثة : حادثة

وعند تقرير هاتين المقدمتين ، ظهر أن هذه النفوس لا تنفك عن الحوادث ، [فنقول وكل^(٣)] ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، بالوجوه المذكورة في مسأله حدوث الأجسام وقد ذكرناها هناك .

فظهر بهذا الدليل : أن كل ما كان قابلاً للحوادث ، فإنه يمتنع أن يكون قديماً ، لكن الأجسام والنفوس البشرية قابلة للحوادث ، فيمتنع كونها قديمة [ثم نقرر^(٤)] والإله تعالى قديم يمتنع كونه قابلاً للحوادث . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

والوجه الثاني : أن نقول : لا شك أن الله تعالى قديم ، فلو حصل قديم

(١) مخط (ب)

(٢) من (ل)

(٣) مخط (م) .

(٤) مخط (م) .

آخر ، لزوم القول بوجود قديمين . وذلك محال

والدليل عليه : أن القدم عبارة عن نفي العدم السابق ، فيكون صفة
موجودة . ولقديمان لما اشتركا في القدم ، فقد اشتركا في أمر موجود . فهما أن
يحتلها باعتبار آخر ، وهما أن لا يكونا كذلك ، إذ اختلفا باعتبار آخر [كان
القدم الذي به المشاركة^(١)] مغاير لذلك الاعتبار ، الذي به المحالفة . فيكون
ذلك القديم مركباً من حريين ، وكل واحد من جزئي القديم . قديم ، فدانك
الجزءان بعد اشتراكهما في القدم ، لا بد وأن يحتلها باعتبار آخر ، وإلا لم يكن
أحدهما بكونه جهة [الاشتراك ، والآخر بكونه جهة^(٢)] [الامتياز أولى من
العكس . ولكلام فيه كما في الأول فيرم كون ذلك القديم مركباً من أجزاء غير
متناهية وذلك محال

ولما ثبت [هذا ثبت^(٣)] أن القديم الثاني ، يجب أن لا يخلف الأول ، في
جزء من أحوال الماهية فوجب أن يتماثلاً مطلقاً ، فيلزم كون الأرواح البشرية
مماثلة للآله تعالى في جميع الصفات . وظاهر أنه محال فهذا بيان أنه يمتنع وجود
موجودين قديمين .

واحتج القائلون بقدم النفوس بوجهين :

الحجة الأولى : إنه ثبت في الفلسفة : أن الأدوار الفلكية غير متناهية
والأبدان البشرية غير متناهية فلو كانت النفوس البشرية حادثة ، لكان
حدوثها ، لأجل أن حدوث البدن شرط في فيضها عن العلل العالية فلما
كانت الأبدان غير متناهية ، وجب أن تكون النفوس ابشورية غير متناهية . لكنه
ثبت أن النفوس لا تقلل الفساد ، فوجب أن [يوجد الآن عدد لا نهاية له من
النفوس^(٤)] وذلك محال لأن كل عدد فإنه يحتمل الريادة والنقصان وكل ما كان
كذلك ، فهو متناه

(١) سقط (م)

(٢) سقط (م)

(٣) سقط (م)

(٤) أن يكون النفوس غير متناهية (م)

واعلم : أن قولنا إن كل عدد مجتمل الريادة والقصص ، فإنه يجب أن يكون متناهماً : تقدم ، بحثنا عنها في مسألة « تنامي الأبعاد » فلا فائدة في لإعادة .

الحجة الثانية . قالوا : النفوس لناطقة أبدية فتكون أزلية .
أما الأول فهو ثابت بالاتفاق ، وبالدليل أيضاً الذي سيجي ذكره .

وأما الثاني . فالدليل عليه : أنها لو كانت حادثة لكانت ماهيتها قابلة للعدم . وتلك القابلية من لوازم الذات ، فوجب أن تكون قابلة للعدم أبداً وإذا كان كذلك ، كانت قابلة للعدم بعد الوجود . وقد مرخصنا أنها غير قابلة للعدم [بعد الوجود^(١)] هذا خلف . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال . هذه لنفوس [قابلة^(٢)] للعدم ، نظراً إلى دوائها وحقائقها ، إلا أنها تصير واجبة لوجود لوحوب علمها ؟ .

فلنا إن كانت عليها قديمة ، وما كان تأثيرها فيها موقوفاً على شرط [حادث^(٣)] أو كان موقوفاً على شرط قديم ، فحيث يلزم قدمها وإن كانت عللها حادثة ، أو إن كانت قديمة إلا أن تأثيرها في وجودها يكون موقوفاً على شرط حادث ، فذلك العلة الحادثة ، وذلك الشرط الحادث يكون جائر الزوال لذاته . فإن كان واجب البقاء نظراً إلى علته ، عاد لتسيم الأول فيه ، ولزم التسلسل وهو محال . وإن كان جائر الزوال فحيث لزم من جوار رواله ، جوار رول النفوس بعد وجودها . فثبت بهذا البيان أن النفوس لو لم تكن أزلية ، لم تكن أبدية ، لكنها أبدية ، فوجب كونها أزلية .

وأجيب عنه بأن علة وجود انفسوس البشرية هي العقل الفعال . إلا أن فيضان هذه العلول عن تلك العلة القديمة مشروط بحدوث ابدن ، المستعد

(١) سقط (ل)

(٢) عبر بـ (ط)

(٣) سقط (ل) .

لقبول تصرفه . فعد حدوث البدن ، يجب حدوثه^(١) ثم إنه في ذاته غي عن
هذا البدن ، فلم يلزم من موت البدن موته . فوجب بقاؤه أبد الأبد ، لوجوب
بقاء علته ، التي هي العقل الفعال

(١) حدوثها (م)

الفصل الخامس فهي التناسخ

اعلم : أن التناسخ ، أثبتته بعضهم . وأنكره الباقون .

أما مثبتو التناسخ ، فقد اختلفوا من وجوه .

الأول : إن كل من قال بالتناسخ قال بجوار انتقال النفوس البشرية إلى أبدان البهائم والسباع وبالضد . وهل يجوز انتقالها إلى أجسام النسات والمعادن أم لا ؟ اختلفوا فيه .

والثاني : إن أهل التناسخ فريقان - منهم من يقول يقدم العالم . ومنهم من يقول بحدوثه

أما القائلون يقدم العالم فقالوا : إن هذه النفوس كانت قبل كل بدن ، في بدن آخر ، لا إلى أول

وأما القائلون بحدوث العالم ، فقد أقروا بأن تتعلق النفوس بالأبدان أولاً . ثم اختلفوا . فقال « محمد بن زكريا الرازي » : النفوس كانت مبانة عن الهيول وعافلة عنه ، ثم اتفق لها التماس إلى الهيول ، وعشق إليه ، فتعلقت به فإذا هسد البدن ، وكان ذلك العشق ياقياً ، فهي تعود إلى بدن آخر ، ولا نزال تنتقل من بدن إلى بدن آخر ، إلى الوقت الذي يرول ذلك العشق ، وتحصل النفرة فحيث تهارق ذلك البدن ، ولا تعود إلى بدن آخر وقد

استقصينا في شرح مذهبه ، في كتاب « الحدوث والقدم » وقال آخرون : إن هذه النفوس كانت كلفت بالطاعات ، ومنعت عن المعاصي فمن أطاع نقل روحه إلى بدن أشرف [من بدنه ^(١)] وأعلى مما كان . ليكون ذلك ثراً له على تلك الطاعات ، ومن عصى نقل روحه إلى بدن شقي ، ليكون ذلك عقاباً له على ما كان عليه [من المعاصي ^(٢)] واحتج الشيخ الرئيس « أسو علي بن سينا » على فساد القول بالتناسخ بدليلين ^(٣)

الحجة الأولى . قال إنه ثبت : أن النفوس ابشيرية حادثة ، وثبت أن عتتها قديمة ، والموجود القديم لا يكون علة للشيء المحدث ، إلا إذا كان تأثيره فيه . موقوفاً على شرط حادث وذلك الشرط الحادث وهو حدوث البدن . فعلى هذا إذا حدث بدن ، وجب أن يفيض عن واجب الصور نفس ، فتوعلق بذلك البدن نفس على سبيل التناسخ وتعلقت به هذه النفوس احداثه أيضاً ، لزم أن يتعلق بذلك البدن الواحد نفسان ، وهذا محال لأن كل أحد يجد نفسه نفساً واحدة لا نفسين .

والاعتراض عليه من وجوه

الأول . لا نسلم أن النفس حادثه وذلك لأن الدليل الذي ذكرتم في إثبات حدوث النفس ، كان موقوفاً على إبطال التناسخ ، ثم إنكم بيئتم دليلكم في إبطال التناسخ على حدوث النفس فيقع الدور ، وهو باطل

والاعتراض الثاني سلماً . أن النفس حادثة ، فلم نلزم : إن المؤثر في وجود النفس علة موجبة ؟ ولم لا يجوز أن يكون المؤثر فيها فاعلاً مختاراً ، فيخلق تلك النفوس والأرواح في أي وقت شاء وأراد؟ وعلى هذا التقدير [فلا يمكنكم أن

(١) سقط (ل) .

(٢) من (ل)

(٣) واحتج الرئيس عن إبطاله بدليلين (أ)

تقولوا : إن حدوث البدن يقتضي حدوث النفس وعند هذا^(١) [ينقل هذا الكلام من هذه المسألة إلى مسألة أخرى وهي مسألة^(٢)] الموجب والقادر

والاعتراض الثالث : هب أن النفس حادثة ، وأن المؤثر في وجودها علة قديمة مرجبة بالذات ، وأن فيضان هذه النفس عن تلك العلة بقديمة مشروط بشرط حادث ، فلم قلتم : إن ذلك اشترط الحادث ليس ، لا المراج الحادث ؟ وما الدليل على هذا التعيين ؟

بل ههنا احتمالات أخرى سوى ذلك .

فأحدها ، أن يقال إنه حصل نفس أو عقل ، وله تعقلات متقلة من معقول إلى معقول . ومن إدراك إلى إدراك والشرط في فيضان هذه النفس الحادثة عن تلك العلة القديمة ، حدوث تعقل خاص [وإدراك خاص^(٣)] في ذلك العقل أو النفس . وعلى هذا التقدير تكون النفس حادثة ، لا لحدوث الأمزجة .

وثانيها : أن يقال الشرط لحدوث تلك النفوس عن تلك العلة القديمة ، وصول الشمس أو سائر الكواكب إلى دقائق أو درجات معينة من الملك .

وثالثها : [أن يقال^(٤)] الشرط لحدوث تلك النفوس طالع المسقط ، أو شيء آخر يشبه ذلك

وبالجملة ، فعليكم^(٥) إقامة الدليل على أنه لا سبب لفيضان النفس المعينة عن تلك العلة القديمة ، إلا حدوث هذه الأمزجة

والاعتراض الرابع : سلمنا أن ذلك السبب الحادث هو المزاج الحادث .

(١) منقط (م)

(٢) منقط (ط)

(٣) سقط (م)

(٤) سقط (م)

(٥) فعليهم (د)

إلا أنا نقول : الأمزجة مختلفة ولم يثبت بالدليل كون النفوس متساوية في الماهية . وإذا كانت الأمزجة مختلفة ، وكانت النفوس مختلفة ، لم يرم من كون هذا المزاج لحادث ، قابلاً للنفس التناسخية كونه قابلاً للنفس الحادثة الأخرى . وحينئذ يبطل هذا الدليل .

والاعتراض الخامس : سلمنا : أن النفوس الناطقة متساوية في أصل الماهية ، إلا أن على هذا التقدير لا يحصل التعدد فيها ، لا لأجل اختصاص كل واحد منها بامر ، لأجله حصل الامتياز والتعدد فهذه النفس المعينة عبارة عن المجموع الحاصل من جهة المشاركة ، ومن جهة المحاكمة . وكذلك القول في النفس الثامنة وعلى هذا التقدير فكل واحدة من النفوس المعينة تكون محاكمة للنفس الأخرى . فلم يلزم من كون الراجح المعين ، قابلاً لأحدهما ، كونه قابلاً للثانية . فسقط هذا الدليل .

والاعتراض السادس : سلمنا تساوي النفوس المميزين بحسب الذوات فلم لا يجوز أن تختص النفس الساسخية بأمور ، لأجلها نصير هي أولى بذلك البدن ؟ وبانه من وجوه .

الأول إن النفس التناسخية ، لما كانت مديرة للأبدان السابقة ، وبقيت مواظبة على ذلك التدبير ، مدة^(١) متطاولة ، حصلت لها ملكة راسخة في تدبير الأبدان

وأما هذه النفس الحادثة ، فلم تحصل لها هذه الحالة ، فتكون النفس الساسخية كالرجل القوي الماهر في الصعقة والنفس الحادثة [لم تحصل لها هذه الحالة فتكون النفس الحادثة^(٢)] كالطفل الضعيف لجاهل بالصعقة ولا شك أن الأول أولى وأقرب

الثاني : إن النفس الحادثة لا تحدث إلا بعد حصول المزاج وحدونه على سبيل النمام ولكمال . فيكون حدوث هذه النفس متأخراً عن حدوث هذا

(١) سنو (ل)

(٢) سقط (ط ، ل)

المزاج . وأما لنفس التناسخية . فإنها متقدمة في الوجود على حدوث ذلك المزاج ، فلا يمتنع أن يقال . إن النفس لما أحست بأن ذلك [المزاج ^(١)] في طريق التكوين ، فقبل تمامه وكماله تعلقت به ، واشتغلت بتدبيره ، فلا جرم كان تعلق هذه النفس التناسخية بتدبير ذلك البدن أولى لأن الدفع أسهل من الرفع .

الثالث : لا يمتنع أن يقال : حصلت نفوس كثيرة مشاكلة لهذه النفس التناسخية في الصفات والأحوال ، وتكون تلك النفوس لهذه النفس التناسخية كالأعوان والأنصار على التعلق بذلك البدن العين ، فكان تعلقها بذلك البدن أولى من تعلق النفس الحادثة به . فهذه احتمالات لا يمكن دفعها . فلا جرم صغت هذه الدلالة .

والاعتراض السابع . هب أنه تعلق بذلك البدن ^(٢) نفسان فلم قلتم . إن ذلك محال ؟ فوله . « الدليل على امساعه . أن كل إنسان فإنه يجد نفسه نفساً واحدة لا نفسين » قلنا . هذا الكلام في غاية الضعف . لأن الذي يحصل له الشعور بذاته وأحواله هو النفس لا البدن . فإذا اجتمع في ابدن الواحد نفسان لكل واحدة من نيك النفسين تحس نفسها نفساً واحدة . ومثاله إذا اجتمع في بيت واحد رجلان . فإن اجتماعهما فيه لا يمنع من أن يحس كل واحد منهما نفسه ، وبأنه شيء واحد فكذا ههنا .

والاعتراض الثامن : أن يقول هذا الإشكال الذي ألزمتوه على القائلين بالتناسخ ، هو بعينه وارد عليكم أيضاً . وتقريره : أن انفسوس الناطقة إما أن تكون مختلفة في الماهية ، أو متساوية فيها . فإن كان الأول فقد سقط هذا الدليل . لأنه لا يلزم من كون المزاج الحادث قابلاً للنفس التناسخية ، كونه قابلاً للنفس الحادثة ، وإن كان الثاني وهو أن النفوس متماثلة ، وكل مزاج يقبل نفساً واحدة . وجب أن يكون قابلاً لجميع النفوس

(١) من (م)

(٢) المزاج (ل)

فلذا حدث مراجعان دفعة [واحدة^(١)] وجب أن يحدث نفسان متعلقتان بهما .
ثم نسبة كل واحد من ذينك المراجعين إلى تبتك النفسين على السوية ، فلم يكن
تعلق [إحدى النفسين ، بأحد المزاجين ، أولى من العكس . فيلزم تعلق كل
واحدة [من النفسين^(٢)] بكل واحد من البدنين ، وذلك بموجب القوم بحصول
انفسيين في البدن الواحد ، وبحصول النفس الواحدة في ابدنين^(٣) ثبت : أن
ما ألزموه من المحال فصعفه ، لازم عليهم

فإن قالوا : هذا ساء على أنه يمكن حدوث مزاجين متساويين دفعة
واحدة ، وهو ممنوع . قلنا : الجواب عنه من وجهين

الأول : إن هذا الإلزام لا يتوقف على بيان أن المزاجين الحادثين في لوقت
الواحد مثلاً ، ومختلفان . وذلك لأن هذا الدليل مفرع على أن النفوس الناطقة
متماثلة ، وحكم الشيء حكم مثله . فكل مزاج يقلل بفساً ، وجب أن يكون
قابلاً لسائر النفوس . وحينئذ يعود الإلزام ، سواء قلنا : إن تلك الأمزجة
متماثلة ، ومختلفة .

الثاني : إن المراج المحصوص . إنما حدث بناء على شرطين

أحدهما . حصول أجراء مخصوصة من لعناصر الأربعة ، مقدرة بمقادير
معينة .

والثاني : امتزاج تلك الأشياء واختلاطها على وجه خاص مدة معينة ،
وإذا عرفت هذا فنقول : حصول أجراء أخرى من العناصر الأربعة متقدرة
بالمقادير المعينة ومختلطة على ذلك الوجه لمعين . يمكن . وإيقوف على الممكن
ممكن . فوجب القطع بأنه يمكن حدوث مراجعين متساويين في وقت واحد . وهو
المطلوب .

(١) سقط (ط) ، (ل)

(٢) من (ل)

(٣) البدن (ط)

الحجة الثانية لمنكري التناسخ قالوا : النفوس المفارقة لأبدانها إما أن
يصح عيها أن تبقى مجردة مدة ، من غير أن تكن متعلقة بأبدان أخرى ،
وإما أن لا يصح ذلك والأول باطل . لأنها تكون فيما بين الوقتين معطلة ولا
معطل في الطبيعة^(١)

والثاني يوجب أن يكون عدد الهالكين ، مساوياً لعدد الكائنين ، حتى
يقال : إنه عندما فسد بدن ، وفارقه نفسه فهي تلك الحاة يكون قد استعد
بدن آخر لتتعلق به تلك النفس . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، فإن في
الطوفانات العامة التي عندها ينقطع السسل ، نعلم أن عدد الهالكين أكثر من
عدد الكائنين

والاعتراض على هذا الكلام من وجهين .

الأول : إن قولكم . لا معطل في الطبيعة : كلام لم يذكروا في تقريره
شبهة . فضلاً عن حجة .
ثم إنه منقوض على أصولكم بأشياء

أولها : إن « ثامسطوس »^(٢) رعم : أن النفوس البقية بعد مفارقة الأبدان
هي النفوس الفاضلة الكاملة ، وأما نفوس الأفعال واجهال فإنها تفسد ، وإلا
لبقيت معطلة ، ولا معطل في الطبيعة . ثم يكتم ما انضم إلى هذا الكلام ، وما
أقمت له وزناً . وحكمت سقاء نفوس الأجنة والأطفال ولعنهوين ، أمد الأباد
ودهر الدهرين . معطلة ، خالية عن الفعل والافعال . ومعلوم أن ذلك
التعطيل أكمل لأن هذه النفوس الشاسخية ، قد حصص لها شيء كثير من
العلوم والأخلاق ، فهي مستفحة بتلك الصفات . ثم إنها عن قريب تتعلق
بأبدان أخرى ، ونخلص عن تلك المعطلة وأما نفوس الأطفال فليس معب
شيء من العمائد والأخلاق ، فتبقى عطلتها أبداً سرمد . ثم إنكم جوزتم
هذا ، ومعتم من ذلك وهذا في غاية البعد .

وثانيها : إن بقاء الشيء أبداً الأبد في العذاب الشديد ، أبعد في العقول من بقاء الشيء في العطلة مدة قليلة . ثم إنكم حكمتكم محصور الأول ، ومنعتم من الثاني وهو أيضاً بعيد

وثالثها إنكم [إذا^(١)] أردتم بهذه العطلة ، كونها خالية عن الآلام والمذات ، فليس الأمر كذلك ، لأن هذه النفوس التناسخية معها شيء كثير من العلوم والأحلاق ، وإن أردتم به كونها غير قادرة على تحصيل الريادة ، فهذه العطلة لازمة على جميع التقديرات . لأن كل نفس وإن بلغت العاية في المعارف والأحلاق ، [الفاصلة^(٢)] فبعد الموت تبقى عاجزة عن تحصيل الريادة

والاعتراض الثاني : لم لا يجوز أن يقال : عدد المالكين يكون^(٣) على قدر عدد الكائنين ؟ وأما الطوفانات العامة فالجواب عنها : إن عدد الحيوانات المولدة في قيعور البحور ، وشقوق الصخور ، وأعداد البق والبعوض غير معلومة ومن الذي يمكنه إحصاء هذا العدد ؟

والحيلة : فذكر مثل هذا الدليل غير لائق بفحص الشيخ [الرئيس البية^(٤)] .

الحجة الثالثة لمنكري التناسخ . وعليه تمويل الجمهور من المتكلمين :

قالوا^(٥) لو كانت نفوساً مديرة لأبدان أخرى قبل هذا البدن ، لعرفنا الآن تلك الحلة [وحيث^(٦)] لم نعرفها . وجب القطع بأنها ما كانت موجودة أما نقيض التالي : فظاهر . وإنما الشأن في إثبات الشرطية فنقول : الدليل عليه هو أن تكرر الأفعال سبب لحدوث الملكات الراسخة ، وهذا مشاهد

(١) من (ل ، ط)

(٢) بزه (م)

(٣) سقط

(٤) سقط (ط)

(٥) أن يقول (ل ، ط) .

(٦) ولم نعرفها [الأصل]

معصوم بعد الاستقراء . فإن من قرأ اندرس الواحد مائة مرة ، بقي ذلك الدرس على حفظه . وكلما كان التكرار عليه أكثر ، كان ذلك الحفظ أتم . هذا إذا حصل ذلك التكرار يوماً بيومين . فأما إذا ابتدأ بذلك التكرار من أول عمره إلى آخره ، ولم يغفل عنه لحظة ولا لحظة ، وكان مشتغلاً بالهم متعلق الخاطر في كل هذه المدة ، وجب لقطع أنه يمتنع سريان مثل هذه الحالة .

إذا ثبت هذا فنقول : لو أنا قبل هذا البدن ، كنا في بدن آخر ، وكنا في ذلك الوقت متصرفين في ذلك البدن ، وفي الدنيا ، وكنا مشاهدين لأهلها عارفين بأحوالها لوجب أن يكون علمنا الآن أننا كنا على هذه الحالة علماً راسخاً في نفوسنا ، متأكداً في عقولنا ، رسوخاً وثاكداً ، لا يقبل انزوال [والتأكد^(١)] وإن لم يحصل هذا الرسوخ والتأكد . فلا أقل من سوع من أنواع التذكر لتلك [الأحوال^(٢)] أو بعضها . وحيث لم يوجد شيء من ذلك ثبته ، كان انقول بالناسخ باطلاً .

فإن قيل لم لا يجوز أن يقال : [إن بقاء^(٣)] العلم بأحوال كل بدن ، مشروط ببقاء النفس في تدبير ذلك البدن ، وعند رول الشرط يزول المشروط ؟ ثم نقول . لم لا يجوز أن يقال : الإنسان في هذه الحياة ، يكون شديد الاهتمام [بإصلاح مصالح هذه الحياة شديد الاهتمام^(٤)] يدفع مفسدها بلشدة اهتمامه بهذه المهمات ، بسي أحوال تلك الأبدان [السالفة^(٥)] ومثاله أن الإنسان إذا وقع في حرق ، أو غرق قد يصير لأجل شدة اهتمامه بتحليص نفسه عن تلك الأفات ، إلى حيث يسعى أباه وأمه وولده وبلده ووطنه فكذا ههنا .

والجواب عن اسؤال الأول أن دعوى : إن الذي يشبه إليه كل أحد بقوله « أنا ، إما أن يكون هو هذا البدن وإما أن يكون شيئاً آخر . إلا أنه

(١) سقط (ط) ، (ل)

(٢) سقط (ط)

(٣) سقط (ط)

(٤) سقط (م)

(٥) سقط (ط) ، (ل)

يكون محتاحاً في وجوده إلى وجود هذا البدن . وإما أن يكون شيئاً ^(١) [آخر ^(٢)]
 متغيراً لهذا البدن ، ريثكون ^(٣) غيباً في وجوده عن هذا لبدن . فإن كان الحن هو
 الأول أو الثاني ، فاقول بالنسخ ماطل قطعاً . وإن كان الحن هو الثالث
 فنقول لا شك أن ماهية النفس قابلة للعلوم وإلا لما كانت عامة بتلك الأحوال
 في تلك الأرمته ، ولما صارت عامة بأحوال هذا البدن في هذا الزمان ، وتلك
 القابلية من لوازم ماهيتها . وقد بيا . أن المواظبة على هذه الأحوال تسوجب
 رسوخ تلك المعارف في جوهر النفس . وغاية ما في الباب . أنه مات ذلك
 البدن ، إلا أن موت البدن عبارة عن حراب عمل العمل ، وخراب محل العمل
 لا يوجب السيان ، ولا يوجب زوال العلم بالأشياء التي كانت معلومة .

وإذا ثبت هذا ، وجب القطع ببقاء تلك العلوم .

وأما قوله : « إن شدة الاهتمام بمصالح الوقت ، أوجب نسيان الأحوال
 [النسيانية ^(٤)] السابقة » فنقول . هذا بعيد جداً . لأننا في أكثر الأحوال نحدد
 أنفسنا قارخين ساكتين بحيث يمكننا أن نستسط في تلك العراغة أنواعاً كثيرة من
 العلوم الدقيقة ، والمطالب العالية العامة . ثم إننا نحرب أنفسنا في تلك
 الأحوال ، فلا يحظر سألنا ما كنا مرجودين في أبدان أخرى ، لا بالليل ولا
 بالكنير . وذلك يدل على فساد القول بالناسخ . [والله أعلم ^(٥)]

(١) سقط (ل)

(٢) لهذا البدن ، وإما أن يكون غيباً (م)

(٣) سقط (ط) ، (ل)

(٤) سقط (م)

الفصل الخامس
في
بيان أن النفس باقية بعد موت البدن

اعلم أنك لا ترى في الدنيا مسألة أهم للعاقل من هذه المسألة ، فوجب على كل من عنده شيء من العقل ، أن يكون عظيم الاهتمام بمعرفتها فنقول أهل العلم^(١) لهم في النفس مذهبان .

أحدهما : إنها عبارة عن جسم مخصوص ، موصوف بمزاج مخصوص .

والثاني [بها جوهر قائم بذاته ، مغاير لهذا البدن ، ولجميع أجزائه . سوء قلنا . إنه جسم مخالف للأحسام العصرية السبيطة أو المركبة ، أرقنا : إنه جوهر ليس بجسم ولا بجسمي

أما القائلون بالقول الأول فهم فريقان :

[أحدهما أهل البحث والنظر

ونائبها : أهل التقليد والأثر . أما^(٢)] أهل البحث والنظر فالجمهور منهم اتفقوا على أن النفس بهذا التفسير يمنع بقاؤها بعد موت البدن ، ساء على أن القول بالبعث والقيام غير ممكن وذلك لأنه بعد الموت قد في هذا المراج ، وبطل هذا التركيب . والمعلوم يمنع عوده بعينه .

(١) العلم (ل)

(٢) سبط (ل)

وأما أهل التقليد والأثر . فهم قد اعتقدوا أنه لا حقيقة للإنسان إلا هذا
لهيكل . وسمعوا من الأنبياء والعلماء إثبات القول بالبعث والقيامة ، فاعتقدوا
كلا القولين ولم تصل خواطرهم إلى أن الجمع بين هذين القولين ، هل هو ممكن
أم لا ؟ ثم إن جماعة من المتكلمين لما أرادوا أن يجمعوا بين هذين القولين ،
ذكروا فيه طريقتين :

الأول . قال بعضهم إن إعادة المعدوم بعينه جائز .

والثاني : قال آخرون إنه محال إلا أنه إذ مات الإنسان ، فإنه لا تبقى
تلك الأجزاء أو تلك الذرات ، وإنما هي المزاج والصفات . فإذا أعيد التركيب
والمزاج إلى تلك الأجزاء ، كان الإنسان العائد ، عين الإنسان الذي كان
موجوداً في الدنيا

وهذا في غاية البعد . لانا نقول : الإنسان المعين إما أن يكون عبارة عن
تلك الأجزاء كيف كانت ، أو عينها بشرط كونها موصوفة بصفات مخصوصة .
والأول باطل لأن تلك الأجزاء حال ما كانت خالية عن العلم والحياة والقدرة
والمزاج والتأليف ، كانت معدومة ، مع أن هذا الإنسان [ما كان موجوداً . فإذا
مات هذا الإنسان وزالت هذه الصفات فإن تلك الأجزاء تكون باقية مع أن
ذلك الإنسان قد لا يكون باقياً . وهذا يدل على أن هذا الإنسان^(١) ليس
عبارة عن تلك الأجزاء [كيف كانت ، بل إن كان ولا بد ، فالإنسان المعين
عبارة عن تلك الأجزاء^(٢)] المحصورة بشرط قيام صفات مخصوصة بها فإذا
عدمت تلك الصفات ، فقد عدم أحد الأجزاء المقصومه لماهية ذلك الإنسان
المعين ، وحيتئذ يحصل الجرم بأن ذلك الإنسان قد عدم وفني ثم عد هذا
نقول : إن كانت إعادة المعدوم ممكنة ، فلا حاجة إلى القول ببقاء تلك
الذوات ، وإن كانت غير ممكنة لم يكن القول ببقاء تلك الذوات كافياً في القول
بصحّة عود ذلك الإنسان بعينه

(١) سقط (ط) ، (ل) .

(٢) سقط (ط)

فهذا تفصيل قول من يقول : الإنسان عبارة عن الجسم الموصوف بالزجاج

المختصر

وأما الذين يقولون : الإنسان عبارة عن جوهر مجرد مغاير لهذا البدن
فالكل أصبقوا على أن النفس باقية بعد موت البدن [ولما بينا بالدليل أن النفس
جوهر مجرد ، كان قولنا : النفس باقية بعد موت البدن^(١)] مفرعاً على هذا
الأصل [والله أعلم^(٢)]

واعلم : أن هذه المسألة لما كانت أهم المهمات ، لا حرم عرمتنا على أن
نذكر فيها كل ما يمكن ذكره سواء كان من الوجوه البرهانية ، أو من الوجوه
الإقناعية :

فالحجة الأولى على بقاء النفس بعد موت البدن . أن تقول : قد ثبت أن
النفس الناطقة : جوهر ليس بجسم ولا في جسم الشئ . ويمتنع أن يحصل بيه
وبين الأجسام قرب أو بعد أو مساسية . وليس بينها وبين هذا البدن ، إلا أن
هذا البدن محل تصرف ذلك الجوهر في منزل عمله ودار مملكته . كما أن الرجل
المعين يكون ساكناً في دار ومتصرفاً فيها ، فإذا خرجت تلك الدار وخرجت عن
الصلاح والسداد ، لم يلزم موت ذلك المتصرف ويظلم . وهذا يجري مجرى
العلم الضرورية والشك والشبهة إنما يتولد بسبب أن الوهم يسبق إلى أن
ذلك الشيء حال في هذا البدن ، وساري فيه . فسبق حبسنا إلى الوهم أنه
يجب موته بموت البدن .

وأما إن قدرنا جوهرًا مجرداً ليس بيه وبين هذا البدن مساسية ، لا بالقرب
ولا بالبعد ، ولا بوجه من وجوه المناسبة إلا من وجه واحد ، وهو أن ذلك
البدن كان دار مملكة ذلك الجوهر ومحل تصرفه ، ثم إنه خربت هذه الدار
فالمعلم اضطروري حاصل بأن هذا القدر لا يقتضي عدم ذلك الجوهر ، ولا يعبر
حالاً من أحواله^(٣) فهذا البيان أنه لا يلزم من موت البدن موته .

(١) سقط (ل)

(٢) سقط (م) ، (ط)

(٣) أخرجه (ط)

الحجة الثانية : لما كان المدبر لهذا الجسد ، والمتولي لإصلاح حاله هو النفس ، ومن المعلوم أن النفس إنما تتولى ذلك بسبب كونها حية عالة قادرة ، فحيث يتوقف صلاح هذا الجسد على كون النفس موصوفة [بإحياء والعلم والقدرة] فلو كانت النفس موصوفة ^(١) [بهذه الصفات] وهذه الصفات ^(٢) موقوفة على صلاح حال البدن ، لزم توقف كل واحد منهما على الآخر ^(٣) وذلك دور واندرر باطل

ومثاله إنه لما كان حدوث العالم ، وصلاح حاله موقوفاً على كون الإله ^(٤) حياً عاك قادراً ، امتنع أن يكون حصول هذه الصفات للإله ، موقوفاً على صلاح هذا ^(٥) العالم ، وإلا لزم الدور فكذا ههنا . فإن النفس لا تعلق لها بالبدن ، إلا تعلقاً شبيهاً بتعلق الإله بالعالم وذلك من أظهر الدلائل على أن النفس لا تموت [بموت البدن ، ولا يفسد شيء من صفاتها بفساد البدن ^(٦)]

الحجة الثالثة : إنه ^(٧) لو ماتت النفس بموت البدن ، تضعفت بضعف البدن ، وهي [لما كانت ^(٨)] لا تضعف بضعفه ، وجب أن لا تموت بموت البدن أما بيان الشرطية : فبالاستقرار الطاهر . فإنه متى وقع الخلل في الأصل ، لزم منه وقوع الخلل في الفرع . ثم يقول إن الدليل عليه ^(٩) : إن كل شيء يفسد بفساد غيره ، فإنه يكون محتاجاً في ذاته إلى ذلك الغير ^(١٠) إذ كل

(١) سقط (ن)

(٢) زياد

(٣) الأجزاء (ن)

(٤) الله (ط ، ل)

(٥) حال (م)

(٦) سقط (ط)

(٧) لو كانت النفس تموت (م)

(٨) من (ط)

(٩) على (م)

(١٠) حارة (ل) هكذا ثم يقول الدليل عليه . أن كل ما فسد بفساد غيره ، فإنه يكون محتاجاً في ذاته إلى ذلك الغير ، وكل شيء محتاج إلى شيء آخر فصعب المحتاج إليه ، يوجب ضعف المحتاج إذ لو بقي بحال المحتاج حال نقصان المحتاج إليه ، فكانت له

محتاج إلى شيء آخر ، يضعف حال الاحتياج إليه [فضعف المحتاج إليه]
يوجب ضعف المحتاج ، إذ لو بقي كمال المحتاج ، حال نقصان المحتاج إليه ،
لكانت صفة المحتاج غنية عن المحتاج إليه . والصفة أضعف من الموصوف ،
وإذا حصل الاستغناء في الصفة مع صحتها ، بأن يحصل الاستغناء في الذات
مع قوتها كان أولى . فثبت - أن كل شيء يقصد بفساد غيره ، وحب أن يظهر
فيه النقصان ، بسبب نقصان غيره . فلو كانت تعسد بفساد البدن ، لوجب أن
يظهر النقصان في [النفس عند ظهور النقصان في ^(١)] البدن

ولما قلنا إنه ليس الأمر كذلك ، لوجبه :

لأول : إن المواظبة على الأفكار الغامضة ، ولا استعراق فيها يوجب
نقصاناً شديداً في البدن ، ولم يلزم منه حصول النقصان في النفس البتة ، بل
يوجب الكمال العظيم في النفس

الثاني . إن المواظبة على الرياضة ، ونجريح النفس ^(٢) والانتقاص عن
المحسوسات والحسمائيات ، يوجب النقصان الشديد في البدن ، وذلك لا
يوجب نقصان النفس ، بل يوجب حصول الكمال الشديد للنفس

الثالث : إن النوم يوجب نقصان حال البدن ، فإنه يزول عنه حس
السمع والبصر ، والقدرة على المشي والأخذ ، ولا يوجب نقصان حال النفس ،
بل يوجب كمال حال النفس . فإياها في هذا الوقت قدرت على الانتصاف بعالم
الغيب .

الرابع : إن جسد الإنسان من أول الكهولة يأخذ في الانتقاص والذبول ،
وعقله [من هذا الوقت ^(٣)] لا يأخذ في الانتقاص والذبول ، بل كمال عقله ،
يبتدىء في الترايد ^(٤) من هذا الوقت . ولهذا السبب قيل : إن بعثة أكثر الأنبياء

(١) سقط (ط) .

(٢) والجويع (م)

(٣) من (ل)

(٤) ترايد (م)

إنما ونعت في هذا الوقت . وكان ملوك العجم لا يختارون الرجال للمحادثات^(١) المهمة ، إلا الذين يكونون بين الأربعين وبين الخمسين قالوا : لأنه في هذا الوقت يتكامل العقل ولم يحصل في البدن نقصان ظاهر فثبت أن النفس لو ماتت بموت البدن ، لوجب أن يظهر النقصان فيها ، بسبب نقصان البدن لكن لم يظهر النقصان فيها بسبب نقصانه^(٢) بل قد بينا في هذه المواضع لأربعة . أنه يحصل الكمال فيها ، بسبب نقصان البدن . فوجب القطع بأن نفس لا تموت بموت البدن .

الحجة الرابعة : على أن لنفس لا تموت بموت البدن أن الأعراض القائمة بالأجسام ، أضعف وجوداً من تلك الأحسام والأجسام أضعف وجوداً من الموجود المجرد القائم بالنفس ، فيلزم أن تكون الأعراض أضعف بكثير من الموجود المجرد . وإذا كان كذلك ، وجب القطع بأن مرت البدن لا يرحب موت النفس . فتعترف هنا إلى بيان^(٣) مقدمات :

المقدمة الأولى : إن الأعراض القائمة بالأجسام ، أضعف في الوجود من تلك لأجسام وهذا يقرب من أن يكون سديباً ، لأن الأعراض محتاجة إلى تلك لأجسام ، [ويمتنع دخولها في الوجود ، إلا في تلك الأجسام^(٤)] وأما تلك الأجسام^(٥) [فإنها قائمة بأنفسها وعناية عن تلك الأعراض . وهذا يوجب القطع بأن الأعراض أضعف وجوداً من الأجسام

وأما المقدمة الثانية في بيان أن الأجسام أضعف وجوداً من الجوهر المجرد : فيبانيها من وجوه

الأول : إن المحيررات محتاجة إلى الأمكنة والأحير والجهات ، والجوهر المجرد غني عنها .

(١) للمحادثات (ظا ، ل)

(٢) نقصان البدن (ل)

(٣) إثبات (م)

(٤) سقط (ل)

(٥) سقط (م)

والثاني : إن كل جسم فهو مركب من [حزيين ، فصاعد^(١)] وكل مركب فإنه يحتاج إلى كل واحد من أجزائه ، والجوهر المجرد لا يجب أن يكون منقسماً إلى جزئين فكان هذا النوع من الحاجة داللاً عن الجوهر المجرد

الثالث : إن النفس تفعل في البدن . أما البدن فإنه لا يفعل التفة في النفس أنراً . والفعل يتناسب القوة ، والانفعال يتناسب الضعف .

الرابع : إن الأجسام مماثلة في ذواتها ، وفي تمام ماهياتها . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون لها أثر في الغير . فإن أثر جسم^(٢) في جسم وذلك التأثير إنما كان لأجل الأعراس القائمة به . وقد عرفت . أن أضعف المراتب هو الأعراس ، فلما كان تأثير الجسم في غيره بواسطة الأعراس ، وجب أن يكون تأثير الجسم في غيره تأثيراً ضعيفاً . وأما تأثيرات النفوس ، فهي تأثيرات قوية ، وهرة فوجب أن تكون النفس أقوى من الجسم

الخامس : إن البدن بعد معارفة انفس ، بقي ما فيه من الجسم وما فيه من العرض . ثم إنه يصير بعد الموت فاسداً باطلاً عفنأ . وأما حال تعلق النفس بالبدن ، فإنه بقيت تلك الأجزاء مصونة عن العفونة والفساد ، موصوفة بالنقاء والظافة والطهارة . فثبت مما ذكرناه : أن انفس أقوى حالأ من الجسم ، وأن الجسم أقوى حالأ من العرض . وهذا يدل على أنه لا مناسبة لقوة النفس إلى قوة العرض الحال في الجسم بوجه من الوجوه .

المقدمة الثالثة وهي في بيان أن هذا الاعتبار يدل على أن النفس لا تموت بموت البدن :

والدليل عليه : إن موت البدن ليس عبدة عن فناء تلك الأحسام ، وإنما ناقية بتمامها ، وإنما موت البدن عبارة عن زوال الأعراس التي كانت قائمة به [حال اعتدال المراج قبل موتها^(٣)] وفنائها . والمراج المعتدل عبارة عن كيفية

(١) من الهبول والصورة (م)

(٢) الجسم (م)

(٣) بعد (ط)

متوسطة بين الأصداد ، فهو عرض مخصوص . فإذا ماتت ، فلا معنى لذلك الموت إلا زوال هذه الكيفية . فثبت أنه لا معنى للموت إلا زوال بعض أنواع الأعراض عن الأجسام المخصوصة^(١) . وقد دللنا على أن الأعراض أضعف أقسام الممكنات [وعلى أن النفوس المحررة أقوى أقسام الممكنات^(٢)] والعلم الضروري حاصل بأن روائ الشيء الذي يكون وجوده^(٣) [في حاية القوة . وهذا يفيد الجزم بأن النفس لا تموت عرب البدن

الحجة الخامسة في بيان أن النفس لا تموت بموت البدن . نقول إن النفس لا تمرض بمرض البدن ، فوجب أن لا تموت بموت البدن . إنا قلنا : إنها لا تمرض بمرض البدن ، وذلك لأن الشواهد الطيبة دالة على أنه لا معنى لبحران إلا حصول المقاومة بين لطبيعته وبين العلة . فهذه الطبيعة التي تقاوم العلة ، إما أن تكون هي مزاج البدن ، أو كهيئة [من الكيفيات^(٤)] القائمة بالبدن ، وإما أن تكون هي النفس

ولأول باطل لوجهين :

أحدهما : إن جسم البدن موصوف بالكيفيات المرضية المناسبة للصحة . ولو كان هو عينه موصوفاً بالكيفيات لصحية الملائمة للصحة ، لزم كون الجسم الواحد [في الوقت الواحد^(٥)] موصوفاً بصفتين متضادتين وهو محال .

وثانيهما : إن البدن حصل في حقه أسباب ثلاثة ، كل واحد منها يوجب الصعف فأحدها : الحرارة العريضة اعرضية ، الموحية لتحلل الرطوبات الكثيرة . وثانيها : إن الحرارة العريضة أيضاً موحية لتحلل الرطوبات على قياس ما كان حال الصحة . وثالثها : إن في وقت البحران تنقطع الطبيعة عن

(١) أجسام (ل)

(٢) سقط (م ، ط)

(٣) من (طا ، ل)

(٤) سقط (ط)

(٥) سقط (ط ، ل)

الاعتداء ، وقد ينفى المريض منقطعاً عن الاعتداء أياً ما كثيرة ، وهو مسبب عظيم
لحصول الضعف فثبت : أن البدن في غاية الضعف ، والطبيعة في غاية القوة
على الدفع ، فلما كانت هذه الطبيعة هي البدن ، أو جزء من أجزاء البدن ، لزم
كون الشيء الواحد موصوفاً بغاية للضعف ، وبغاية القوة . وهو محال فثبت
أن الشيء الذي يقاوم العلة هو النفس

فنقول انفس في تلك الحالة ، إما أن تكون مريضة ضعيفة وإما أن
تكون حاية من المرض والضعف والأول باطل لأن النفس في هذه الحالة ،
لو كانت مريضة ضعيفة ، لما قدرت على مقاومة العلة العالمة ، والمادة القاهرة
المستطلة . لأن المغلوب لا يمكنه مقاومة العالب [والمقهور لا يمكنه مقاومة
القاهر^(١)] فثبت بهذا البيان الظاهر : أن النفس في تلك الحالة قوية قاهرة ،
سليمة عن انصعاف والمرض . ويظهر أن البدن في غاية الضعف والمرض
وذلك يدل على أن النفس لا تعرض بمرض البدن ولا تضعف بضعفه البتة وإذا
ثبت هذا ، وجب أن لا تموت بموت . وذلك لأن النفس لما لم تعرض بمرض
البدن ، ولم تضعف بضعفه ، ظهر أن النفس غية في ذاتها وفي كمال قدرتها
وقوتها عن هذا هذا البدن فإذا مات البدن ، فقد مات شيء كانت النفس
عنه في ذاتها وفي قدرتها وفي علمها عنه . ومنى كان الأمر كذلك ، امسح أن
يكون موت البدن ، موجباً لموت النفس

وهذا كلام قوي مناسب وهو يعينه يدل على أن النفس غير البدن ،
وعبر جميع أحزانه وأعضاه .

الحجة السادسة في بيان أن النفس لا تموت بموت البدن : إننا قد دللنا على
أن جوهر انفس من جنس جوهر الملائكة ، ودللنا على أن المؤثر في وجوده ، لا
سـد أن يكون جوهرأ عقلياً مجرداً [ودللنا على أن المقتضى لحدوث لعلوم
والمعارف في ذاته جوهر عقلي مجرد^(٢)] فالنفس في ذاتها جوهر مجرد [وهو معلول

(١) سقط (م) (ط)

(٢) من (ط ، ل)

جوهر مجرد^(١) [وصفاته معلولات الجوهر المجرد . وأما تعلفها بهذا البدن ،
فليس إلا على سبيل التدبير والنصرف . وهذا التدبير والنصرف من باب السبب
والإضافات ، وهي أصعب أنواع الموجودات . ومع ذلك فهي من العوارض
العارضة لذات النفس
إذا عرفت هذا فنقول .

[الحاصل عند موت لبدن زوال هذه الإضافة وأما العلة العالية المؤثرة
في ذات النفس وفي جميع صفاتها الحقيقية باقية وتساؤها يقضي بقاء جهر
النفس ، وبقاء جميع صفاتها لعالية فلو قلنا بأنها تعدم عند زوال هذه
الإضافة لكنا قد رجحنا مقتضى الأمر العرضي ، السالغ في الصعف إلى أقصى
الغايات على مقتضى الأمر الذاتي الأصلي ، السالغ في الكمال والقوة إلى أقصى
الغايات . ومعلوم أن ذلك باطل في بديهية العقل ، فوجب القطع بأن النفس لا
تموت بموت البدن . ثم هها دقيقة أخرى وهي إنا قد ذكرنا في أول هذا
الكتاب الذي سميناه بكتاب « الأرواح العالية والسافلة » أن الموجدات لها ثلاثة
مراتب فلشرفها عالم الإله ، وأحسنها عالم الجسم - وهو عالم الهيولى - وأوسطها
عالم الأرواح فإنها تقبل إشراق عالم الإله وبواسطة ذلك الإشراق تقوى على
التأثير في عالم { الهيولى }^(٢)]

إذا عرفت هذا فنقول^(٣) [تعلو لنفس بالبدن على سبيل التدبير
والنصرف . عبارة عن تعلو النفس بالجانب الأخس الأتون العاري عن التأثير
والفعل وكون النفس مسيرة بأسوار معارف عالم الإله ، عبارة عن تعلفها
بالجانب الأنضل الأكمل ، الذي هو يسوع القوة والبقاء والدوام . فلو قلنا . إن
عند زوال العلاقة الجسمية - أعني تدبير البدن - تمطل ذاتها ومعرفها لكنا قد
حكما بأن الجانب الأخس الأصعب ، هو الجانب الأشرف الأقوى وذلك محال

(١) من كلمة الحاصل إلى إذا عرفت هذا فنقول - ساقط من (م ، ط)

(٢) سقط (ل)

(٣) إلى هنا من (ط ، ل) من أول كلمة الحاصل

[فرجب أن لا تموت النفس بموت البدن^(١)] .

الحجة السابعة في بيان أن النفس لا تموت بموت البدن . هو أن النفس لها قوتان نظرية وهي القوة التي باعتبارها تقوى على استعادة العوم التصورية والتصديقية من عالم المجردات . وقوة عملية . وهي القوة التي باعتبارها تقوى على تدبير هذا البدن ، وعلى التصرف فيه .

فإن القوة النظرية فهي غير مشروطة الئ بالبدن . وذلك لأن محل التصورات ليس إلا النفس . فإذا حصل في جوهر النفس استعداد نقول تلك التصورات ، فأنصت تلك التصورات عن التحلل العالية على جوهر النفس وإذا حصل تصور الموضوع وتصور المحمول ، كان دأث التصوران محال . يلزم من مجرد حصولها حصول التصديق . فحيث تحصل الفصاي البدئية لا محالة . وإذا حصلت الفصاي البدئية ، وافق أن حصل فيها قضيتان مشتركتان في الحد الأوسط فحيث يكون حصول هاتين القضيتين في العقل ، موجياً لحصول العلم بتلك النتيجة . ثم إذا انضامت تلك النتيجة إلى نتيجة أخرى على الشرط المذكور ، حصلت نتيجة ثانية . وظاهر أن شيئاً من هذه المراتب والدرجات لا يتوقف على اعتبار حال البدن وحوادثاً وعدماً . ثبت أن النفس في قوتها النظرية غنية عن البدن ، وأما قوتها العملية فهي غنية أيضاً عن البدن . وذلك لأن البدن محل لنفاذ تلك القدرة ، وما يكون محلاً لنفاذ القدرة ، لا يكون علة لتلك القدرة .

وأيضاً البدن قبل التصرف [عن النفس^(٢)] فيمتنع أن يكون فاعلاً في انفس ، لأن الفاعل من حيث إنه قابل ، لا يكون فاعلاً . ثبت أن النفس غنية في قوتها النظرية ، وفي قوتها العملية عن البدن .

أما أنها غنية في ذاتها عن البدن ، فلأنما ستقيم الدلالة على أن المؤثر في وجود الجوهر المحرود ، يمتنع أن يكون حسياً أو حالاً في جسم . فثبت بهذا البيان

(١) من (ل)

(٢) من (ل)

الظاهر : أن النفس عمية في ذاتها وفي صفاتها عن البدن . والعني مطلقاً عن الشيء ، لا يجب فساده عند فساد ذلك الشيء . فوجب الحرص بأن النفس لا تموت بموت البدن ، ولا تضعف بضعفه وهو المطلوب .

الحجة الثامنة : إنا قد ذكرنا في باب إثبات لنفس أنه لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن لكان [أحسن الحيوانات هو لإسنان والتالي باطل فمقدم باطل . سان الملازمة : إن يتقدير أن لا تكون النفس باقية بعد موت البدن . كان^(١)] كمال السعادة رهايتها هو الفور بهذه اللذات الحسية ، والراحات البدنية . وحصول العقل يوجب تنقيص هذه [الحالة . وهي تنقيص هذه^(٢)] اللذات . وتنقيص هذه الراحات والسعادات

وأما عدم العقل فإنه يوجب تكميل هذه لراحات ، وقوة هذه السعادات فإذا كان لا كمال ولا سعادة إلا هذه اللذات البدنية والخيرات الحسية . وكان العقل سبباً لنقصانها تارة ، ولبطاؤها أخرى ، وحب أن يكون العقل أحسن اصصات وأدومها ، وأن يكون العاقل أحسن ممن ليس بعاقل [ثبت . أنه لو لم تكن النفس باقية ، لكان الإنسان أحسن الحيوانات ، لكن التالي باطل^(٣)] فإن سمية العقل حاكمة بأن الإنسان كالمالك ، وسائر الحيوانات كالعبيد [له . وإن الإنسان العاقل كالمالك ، والجهال كالعبيد له^(٤)] وذلك يدل على أن النفس باقية بعد موت البدن .

الحجة التاسعة : إن العقول كلها حاكمة بأنه كلما كان الخوص في اللذات البدنية والخيرات الحسية أنل ، كان ذلك الإنسان أكمل . وكلما كان الخوص فيها أكثر ، كان ذلك الإنسان أحسن . والدليل عليه أن الناس إذا اعتقدوا في إنسان أنه معرض عن اللذات الحسية ، كالأكل والشرب والوقاع ، ومعرض

(١) من (ط ، ن)

(٢) سقط (ط)

(٣) من (ن ، ط)

(٤) من (ن ، ط)

عن طلب الرئاسة [في الدنيا^(١)] والتعوق على الأقرباء ، فإنه معظم قدر هذا الإنسان في عقولهم . وترى الطالبين هذه اللذات يخدمون ذلك الإنسان ، المعرض عنها ، خدمة العبيد للأرباب ، ويعدون أنفسهم بالنسبة إلى أولئك المعرضين ، كالبهائم بالنسبة إلى الملائكة

حتى إن المزور إذا أراد استتاع الخلق ، أظهر من نفسه - على سبيل إثروير - قلة الرغبة في هذه الخيرات الدنية ، والراحات الحسية ، ويتوصل بها إلى استخدامهم ، والأمر والهي عليهم وهذا يدل على أن تقرر في عقول جميع الخلق ، أن التقليل من هذه اللذات ، يوجب الكمال ، وأن التكثير منها يوجب النقصان والمقدمة التي شهدت بصحتها بداهة العقول ، وصرائح الأفكار ، لا بد وأن تكون مقنعة حقة بعينية

إذا ثبت هذا فنقول . لو لم تكن النفس بقية ، لكان كمال السعادة في الاستكثار من هذه اللذات ، وكمال الشقاوة في التقليل منها . والسالي كادب ، هالمقدم كادب مثله . بيان الشرطي : إن السعادة والبهجة لا معنى لها ، إلا ما يوجب اللذة والسرور . وهذه اللذة والسرور إما أن تحصل بعد الموت ، أو قبل الموت . فإن كانت النفس لا تبقى بعد موت البدن ، امتنع حصول اللذة والبهجة والسرور بعد موت البدن ، فلم يبق للسعادة حصول إلا قبل الموت ، فوجب أن يكون الاستكثار من هذه اللذات والخيرات ، استكثاراً من السعادة ، والتقليل منها تقيلاً من السعادة وذلك يدل على صحة ما قلنا : إنه لو لم تكن النفس باقية ، لكان كمال الإنسان^(٢) من الاستكثار من هذه اللذات الدنية ، والراحات الحسماية . وقد بينا في المقدمة [لأولى^(٣)] أن هذا باطل ، فوجب أن يكون القول بأن النفس غير باقية باطلاً قطعاً .

واعلم أنا نكتب فصلاً طويلاً في بيان أن السعادات العسائية - أعني

(١) من (ل ، ط)

(٢) السعادة (ل ، ط) .

(٣) منط (ط ، ل)

العلوم - أمصل من السعادات الدنية . وكل دليل بذكره هناك ، فإنه بقوي هذا
الدليل على كون النفس باقية

الحجة العاشرة ما ذكرنا : أن الإنسان يجب أن يكون مخلوقاً للخير
والراحة ، وإلا لكان إما أن يكون مخلوقاً للشر والإيذاء ؛ أو لمحض العيث .
وكلاهما لا يليق بالحكيم الرحيم . فثبت أنه مخلوق للخير والراحة . ثم ذلك
الخير والراحة ، إما أن يكون حاصلاً قبل الموت أو بعده ، ولأول باطل ، لأن
الدنيا مخلوعة من الشرور والآفات والمكروهات والمحافات ، فوجب أن يكون عمل
تلك الخيرات ما بعد الموت ، وذلك بوجب القطع بأن النفس لا تموت بموت
البدن .

الحجة الحادية عشر : إن الدلائل العقلية والنقلية متطابقة على أنه لا بد
من البحث والقيامة . والقول [بأن البحث والقيامة إنما يحصل لهما الأبدان
باطل لأن ذلك لا يصح إلا مع القول^(١)] بإعادة المعلوم على ما بيناه - وهو
محال . فوجب أن يحصل البحث والقيامة للنفس ، وذلك يقتضي إعادة
المعلوم ، وهو محال . ثبت بما ذكرناه أن لقول ببقاء النفس بعد موت الجسد
هو القول الصحيح .

الحجة الثانية عشر . لايات والأخبار الكثيرة الدالة على أن النفس تبقى
بعد موت الجسد^(٢) وقد سبق ذكرها [والله أعلم^(٣)] .

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) لبدن (م)

(٣) سقط (م)

الفصل العاشر
في
تقرير الوجوه الإقناعية في بيان
أن النفس باقية بعد موت الجسد

الحجة الأولى . إن جمهوراً من العقلاء أظنوا على أن أفضل أناس
الشر : الأسيء والأولياء والحكماء الإلهيون أما الحكماء الطبيعيون والرياضيون
فالفائدة في وجودهم : لأجل مصابح الحياة العاجلة . ولما كانت هذه الحياة
نخسية ، كان الخادعون لها غير موصوفين بالشرف .

وإذا ثبت هذا فنقول : أجمع الأولياء والأنساء والحكماء الإلهيون على أن
لنفس باقية بعد موت البدن ، وذلك لأن هؤلاء الفرق الثلاثة حركتهم
وطريقتهم : الإعراض عن الدنيا والإقبال على عالم الآخرة ، كما قال تعالى :
﴿ والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً ، وخير أملاً ﴾^(١) وما كانوا يلتفتون
إلى أحوال هذه الحياة ، وما كانوا يسعون في إصلاحها ، بل كانه لا حرفة لهم
إلا تزيف هذه الطريقة وتهجيها . ومن أراد [تحقيقاً^(٢)] ذلك ، فليطالع
الكتب المشتملة على شرح أحوال الأنبياء ، في الرهد في الدنيا ، والإقبال على
[عبادة^(٣)] الله تعالى

وأما الحكماء فمن أراد معرفة أحوالهم وسيرهم [في هذه الطريقة ،

(١) الكهف ٤٦ ولتكملة من (علا ، ل)

(٢) سقط (م)

(٣) سقط (م)

فليطالع لكتب المشتعلة على شرح أحوالهم^(١) [رلا سيما طريقة «سقراط» و «أفلاطون» وأما «أرسطاطاليس» للأجل أنه كان وريث لـ «الإسكندر» وأستاذاً له ، كثرت الدنيا عنده ، فجعلوه عيباً عليه . وذلك بدل على إطلاق أكابر الحكماء على أن طلب الدنيا مدموم ، والإقبال على الآخرة هو الطريق المحمود . ولو لم تكن النفس باقية بعد الموت^(٢) ، لكانت طريقة الأنبياء والحكماء في تهجير حب الدنيا ، وتحسين طلب الآخرة طريقة باطلة فاسدة . ولكانت طريقة المسقة والكسرة في طلب الدنيا هي الطريقة الخفة . ولما كان ذلك معلوم الفساد بالضرورة ، وحسب القطع بأن النفس باقية بعد موت البدن .

الحجة الثانية : طريقة الاحتياط فنقول إن هذا البدن كان معدوماً من الأول إلى يوم الولادة ، وسيبقى معدوماً من يوم الموت إلى الأبد . ومن المعلوم : أن هذا الرمان الواقع فيما بين الأزل والأبد : قليل قليل ، بالنسبة إلى الكثير الكثير . فإن اعتقدنا أن النفس باقية بعد موت البدن ، واعتقدنا أن لها سعادة وشقاوة بعد ذلك ، ثم اخترزنا عن اللذات الجسمانية ، وأقبلنا على طلب أخيرات الروحانية ، فإن أصابنا في هذا الاعتقاد ، فقد نخلصنا من العذاب المؤبد ، ووصلنا إلى الثواب المؤبد . وإن أخطأنا في هذا الاعتقاد لم يفنا إلا العور بهذه اللذات البدنية ، في هذه المدة العلية . المتوسطة بين الأول والأبد

وأما إن اعتقدنا أن النفس نانية^(٣) وأنه ليس لها سعادة ولا شقاوة بعد الموت . فإن أصابنا في هذا الاعتقاد ، وصلنا إلى^(٤) هذه اللذات القليلة المعصية في هذه الأيام العلية . وإن أخطأنا في هذا الاعتقاد ، وصلنا إلى العذاب المؤبد ، واشتقاء المخلد

وإذا عرفت هذا ، فقد ظهر أن عقاد أن النفس باقية بعد موت البدن ، أقرب إلى الاحتياط ، فوجب المصير إليه

(١) سقط (ط ، د)

(٢) البدن (م)

(٣) غير نانية (ط ، ل)

(٤) إلى رجاء الله (م)

وهذا هو الذي قامه الإمام الأجل (علي بن أبي طالب) - رضي الله عنه
وأوصاه :

قل امحم والطيب كلاهما لا تحشر الأموات . قلت إليك
إن صح قولكما فليست بحامر أر صح قولي ، فالحشر عليكما

والحجة الثالثة من الوجوه الإقناعية في بقاء النفس بعد موت البدن : إذا
نرى أهل المشرق والمغرب من الزمان الأقدم ، إلى الآن مطبقين على ذكر
موتناهم تارة بالصلاة والرحمة والخير ، إن اعتقدوا فيهم الظلم والحدود . ولو لم
تكن انفس باقية بعد موت البدن ، لكان هذا الكلام باطلاً لأن الصلاة
والدعاء ولرحمة تصرع إلى إله^(١) العالم في إيصال خير إليه ، واللعن والشتيم
طلب من إله العالم إيصال شر وعذاب إليه . ولو كانت النفس تموت بموت البدن
وتعدم عند عدمه ، لكان إيصال الخير والشر إليه محالاً . فيلزم أن يقال : إن
جميع أهل العالم من الزمان الأقدم ، قد أطلقوا على الباطل [ومعلوم] أن ذلك
بعيد^(٢)]

فإن قالوا . إن هذا الدعاء وهذا الشتم ، إنما يذكره أرباب الملل والنحل
لجهلهم بحقائق الأشياء ، وأما الحكيم العاقل الكامل فإنه لا يفعل السة .

فقول إن ذلك الذي نسميه بالحكيم الفاضل الكامل إذا فعل من
شبهاته وصلواته ، وعاد إلى أصل فطرته ، ومقتضى طبيعته^(٣) الأصلية ، فإن
كان قد ناله خير كثير من إنسان ، ومات ذلك الإنسان ، فإنه إذا تذكر ما وصل
إليه من الخيرات ، فلا بد وأن تحمله فطرته الأصلية على أن يذكره بالرحمة
والدعاء . وإن كان قد ناله منه شر كثير ، فإذا تذكر تلك الأحوال ، فلا بد وأن
يذكره باللعن والشتيم . وذلك يدل على أن مقتضى لمطره الأصلية هو الإقرار

(١) إلى الله في (ل)

(٢) سقط (ل ، ط)

(٣) جبلته (م) .

بقية النفس ، وإن العدول عنه ليس إلا بسبب الشبهات العارضة

الحجة الرابعة إن الإنسان قد يرى أباه وأمه في المنام ، ويسألها عن
أشباه ، وهما يذكران أجوبة صحيحة ، وربما أرشده إلى دفين دفنه في موضع لا
يعلمه أحد

وأقول^(١) «إني حين كنت صبياً في أول النعم ، وكنت أقرأ مسألة
حوادث لا أول لها فرأيت في المنام أبي ، فقال لي . أحوذ لدلائل أن يقال
الحركة ، تنقل من حالة إلى حالة أخرى . فهي تقتضي بحسب ماهيتها كونه
مسروقة بالغير . والأول ينافي كونه مسروقاً بالغير . فوجب أن يكون الجمع بينهما
محالاً »

وأقول . « واطّاهر : أن هذا الوجه ، أحسن من كل ما قيل في هذه
المسألة » .

وأيضاً . سمعت أن «الفردوسي» الشاعر ، لما صنف كتابه المسمى بـ
«شاهنامه» على اسم السلطان «محمود بن سبكتكين» وأنه ما قضى حقه كما
يجب وما راعاه كما يليق بذلك الكتاب ، ضاق قلب «الفردوسي» فرأى في المنام
«رستم» فقال له : إنك قد مدحتني في هذا الكتاب كثيراً ، وأن في مرة
الأموات ، فلا أقدر على قضاء حقك . ولكن اذهب إلى الموضع القلاني ، واحفر
فيه ، فإنك تجد فيه ذهباً ، فحده فكان «الفردوسي» الشاعر يقول : إن
«رستم» بعد موته أكثر كرمًا من «محمود» حال حياته .

وأيضاً سمعت أن أصحاب «أرسطاطاليس» كل ما أشكل عليهم
بحث مرصوع ، ذهبوا إلى قبره ، وبحثوا في تلك المسألة فكانت المسألة تنفتح ،
والإشكال يزول . وهذه الأحوال مما تعيد طناً غالباً^(٢) أن نفوس الأموات بأول
بعد موت أبنائها

الحجة الخامسة إنا نشاهد أن كل بناء بني للحير والدين ، فإنه يبنى

(١) قال المصنف (م)

زماناً طويلاً مع ضعفه ورخاوته ، وكل مساء بني للدنيا مثل قصور الملوك والأكابر ، فإنه يهدم في أسرع مدة مع عاية قوته [وإما نرى أهل الرهد والطاعة والعلم ، يبقى ذكرهم بعد موتهم دهرأ دهرأ و زماناً طويلاً^(١)] وأيضاً نرى أن ثياب أهل الرهد والطاعة والعلم تبقى بعد موتهم دهرأ دهرأ وزماناً طويلاً [وبقي آثارهم ولبائهم زماناً طويلاً^(٢)] مع أنها تكون في غاية الرخاوة والضعف ولقد رأيت سجادة موحدة من الخرق الصعبة ، بقيت بعد موت صاحبها مائة وعشرين سنة ، بل يقول بقاء ثوب رسول الله ﷺ ، بقي مائة وسمائة سنة . وأما ثياب الملوك والسلاطين فإنها مع غاية شرفها وضعفاتها ، تبقى لي أقل مدة . وأيضاً : نرى الرجل العالم أو الراشد مع فقره وعاية ضعفه وعدم الثقات أساس إليه ، يبقى ذكره [بعد موته مئات وألوفاً من السنين ، وأما الجبايرة والسلاطين فإنه لا يبقى ذكرهم^(٣)] في الدنيا إلا أماماً فلائلاً . ثم إنها تنقرض وتزول ، ولا يبقى منهم في الدنيا لا أثر ولا خبر

إذا عرفت هذا فنقول : هذا الاستقراء يدل على أن كل ما له تعلق بحضرة الجلال ، فإنه يبقى بحسب قوة ذلك التعلق ، وكل ما له تعلق بعالم الجسم والهيولى^(٤) ، فإنه يكون سريع الدثور والفاء . إذا ثبت هذا فنقول إن النفس الناطقة إذا أشرقت بنور معرفه واجب الوجود ، وتقررت بتلك القوة التي لا نهاية لها في العدة والشدة والمرة ، وجب أن تبقى بقاء مصروباً عن الفساد ، دائماً بدوام السبع الشداد . ونظام التقريب : إني لما رأيت نظرت تلك السجادة المركبة من تلك الخرق السخيفة ، وأنها بقيت مدة مائة وعشرين سنة ، قلت في نفسي . امتياز هذه الخرق السخيفة بهذا البقاء عن سائر الثياب الصعبة النفيسة ، إنما حصل لأجل أنه تفق أنه وقع عليها رجل ذلك الرجل الذي كان مدر مدنه : نفساً أشرقت بنور معرفة الله تعالى ولأجل هذا التعلق البعيد ،

(١) من (م)

(٢) من (م)

(٣) سقط (م)

(٤) والهيولى (م)

وجدت هذه الخرق الضعيفة . هذا البقاء الطويل فإذا صار هذا التعلق العبد سبباً لحصول هذا البقاء ، فما طلك بجوهر النفس الناطقة ، مع أنها هي الطرف والوعاء بنور الجلال ، وصوء عالم الإله

الحجة السادسة : إنا نرى أن كل إنسان ، كان مقسلاً على التعظيم لأمر الله تعالى ، والشفقة على خلق الله تعالى ، فإنه يكون عمره طويلاً ، ويبقى طول عمره مصوباً عن الآفات واللبات وكل من كان كثير الإقدام على القتل والإضرار ، فإنه يكون عمره قصيراً ، ولا بد وأن يقع في سوع من أسواع الآفات وهذا هو الاستقراء العالب . بل نقول : الحيوانات السليمة تطول أعمارها ، والحيوانات المؤذية تقصر أعمارها . ومعنى التعظيم لأمر الله : هو تكميل القوة الطرية التي للنفس . ومعنى الشفقة على خلق الله : تكميل القوة العملية التي للخلق . فهذا الاستقراء يدل على أن الاشتغال بتكميل هاتين القوتين يوجب إبقاء البدن بحسب الإمكان ، فلأن يوجب إبقاء جوهر النفس ، مع أن عمل هاتين القوتين هو جوهر النفس كان أولى

الحجة السابعة . إن أحوال الإنسانية على ثلاثة أقسام : فأدوها الأحوال الجسمانية المحضة مثل . الأنفة التي تنبئ للخيرات ، كالساحد والمدارس والخانقاهات ، وأوسطها الأحوال التي تكون من جهة جسمانية ومن جهة روحانية [وهو الكلام . فإنه من حيث إنه صرت بتولد عن الآلات الجسمانية فهو من الجسمانيات^(١)] ومن حيث إنه يدل على المعاني الروحانية النفسية كان من الروحانيات وأعلاها الأحوال النفسانية المحضة ، وهي العلوم الحقيقية والمعارف الصادقة .

إذا عرفت هذا فنقول . من الظاهر : أن الجسمانيات أقل قرراً للبقاء من الروحانيات ثم إنا نرى كل ما يسبب إلى أصحاب الروحانيات من الجسمانيات ، فإنه ينتهي في البقاء إلى أقصى الغايات الممكنة . وإن شئت

(١) من (ج . د . ط)

فنعرف أحوال المسجد الحرام والمسجد الأقصى ، فإنك لا تجد في الدنيا بناء يساويهما في النقاء .

وأما المرتبة الثانية : فكل كلام يتعلق بالمعاني الروحانية ، مثل : صفات الإله سبحانه وتعالى ، وأفعال الخيرات . فإنه يبقى إلى أقصى الإمكان وإن شئت فنعرف كتب الله تعالى المسرلة . كاستوداة الإنجيل والزبور والفرقان ومثل كتب الحكمة . على اختلاف أصنافها فإنها باقية على وجه الدهر ، ولما رأينا أن الحسمانيات لما تعلقت بالروحانيات بقيت بقاء عظيم ، مع أن الأصل في الحسمانيات هو الفناء والانقراض والانقضاء . وليس التي هي جوهر روحانية محضة ، بحسب الذات ، وبحسب جميع الصفات ، ثم إنها محل معرفة الله تعالى ، التي هي الأكبر الأعظم الموجب للبقاء الدائم ، لأن تكون موصوفة [بالبقاء والبقاء مرة (١)] عن التعبير والبقاء ، كان أولى .

الحجة الثامنة : الاستفراء يدل على أن الإنسان ، كلما تجلى في قلبه نور معرفة الله تعالى ، وانكشفت له صفات جلاله وكبريائه ، فإنه تقوى نفسه وتكمن قوته ، ويصير بحيث لا يبالي بأعظم سلاطين العالم ، ولا يقع في عينه منصب أحد الأمة

وأما إذا زال ذلك الكشف والتجلي ، فإنه يعود إلى حالته الأولى بحيث يخاف من أقل الأشياء ، ويحذر أصغر المرجحات . يحكى أن « إبراهيم الخواص » كان في النادية ، ومعه بعض مريديه فاتفق في بعض الليالي ، أن وقع في مقام الكشف . فاضطجع هناك ، وأحاط به السباع ، وأنه لم يلتفت إلى شيء منها . رأوا المريدون وحاقوا من تلك السباع ، فصعدوا بعض الأشجار خوفاً منها ، وفي الليلة الثانية زادت تلك الحالة ، فاضطجع ، فرفعت بعوضة على يده ، فأظهر التوجع من وقع تلك العوضة فقال له بعض المريدين (٢) . لم

(١) من (ل ، ط)

(٢) ذلك المريد (م)

تلتفت في الليلة الماضية إلى اسبوع التي أحاطت بك ، وفي هذه الليلة أظهرت الترحم من هذه العروسة .

فقل . أما الليلة الماضية فقد جاءني صيف كريم ، وسلطان عظيم [من عام الغيب^(١)] فلأجل قوته ما كنت أبالي بتلك السباع وأما في هذه الليلة فأنا وحدي مع نفسي ، فلا أطيع تحمل إبداء هذه العروسة

ثبت بما ذكرنا أن يظهر نور عالم الغيب بقوى جوهر الروح ، ويفيد النفس استيلاء على عالم الجسم . وإذا ثبت هذا ، فجوهر النفس عند لقرب من الموت ، لا بد وأن يلتجئ إلى الله تعالى ، فتحصل المكاشفة ، فيصير جوهر النفس قوة لا تبالي بخراب كل العلم ، فكيف تبالي بحرارة البدن الضعيف

الحجة التاسعة لو فهمت النفس بقاء الجسد ، لكانت النفس محتاجة إلى البدن ، في بقاء ذاتها ، وأما الجسد فهو محتاج إلى النفس لا في بقاء ذاته ، بل في بقاء صفاته وهي : الكيفيات المزاجية وعلى هذا التفدير فيكون احتياج النفس إلى البدن ، أكثر من احتياج البدن إلى النفس . وما كان أكثر حاجة ، كان أحسن مما هو أقل حاجة . فلو ماتت النفس بموت البدن ، لزم كون النفس أحسن من البدن وهذا باطل لأن الجسد مع النفس يكون شريفاً ، وبدون النفس يكون في غاية الخساسة . ثبت : أن النفس لا تموت بموت البدن .

الحجة العاشرة : إن موت البدن عبارة عن تغير لصفات القائمة بتلك الأحسام . فإن موت البدن لا معنى له إلا زوال تلك الكيفية المزاجية ، وزوال تلك الأعراض المعتدلة . فنقول : تعلق تلك الأعراض بتلك الأحسام ، أكمل وأقوى من تعلقها بالنفس المتصرفة في تلك الأجسام . ولما لم يكن زوال تلك الأعراض فناء تلك الأحسام^(٢) مع ما بينها من التعلق القريب فلأن لا يكون موجبا فناء النفس مع ما بينها من التعلق البعيد ، كان ذلك أولى .

(١) سقط (ط ، ل)

(٢) فناء النفس (ط)

فهذه مجموع الوجوه التي حطرت بالنال ، وحضرت في الخيال في أقل من
ثلاث ساعات في هذه الباب وليس لأحد أن يعيب ذكر هذه الإنشائات عيباً
فإن قد ذكرنا أن المطلوب إذا كان مهماً جداً ، وكان شريفاً عالياً ، وكان مشكلاً ،
كان التوصل إلى تحصيله ، نارة باليقينيات ، ونرة بالإقناعيات القوية والضعيفة
من مقتضيات العقول السليمة [والله أعلم ^(١)]

(١) من (ط ، ل)

الفصل الحادي عشر
في
بيان أن النفس لا تقبل الهلاك والعدم

تفق المتأخرون من الملاسفة عليه وذكر الشيخ الرئيس في تقريره حجة مشوشة مذكورة بعبارات معقدة وأنا أدكرها مشروحة مخصصة بتوفيق الله مع المباحث الدقيقة ، والمضائق العميقة ، ثم أدكر عنيها حجة أخرى ، أوضح وأكمل من الأولى :

الحجة الأولى : أن نقول ، لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد ، لكانت مركبة من المادة^(١) والصورة . وهذا محال . فذلك محال .

بيان الشرطية موقوف على مقدمات

المقدمة الأولى . إن كل ما يكون قابلاً للفساد ، [فإن قبول الفساد^(٢)] يجب أن يكون معاصراً لحصول الفساد . بدليل أن قبول الفساد حاصل قبل حصول الفساد ، والحاصل قبل حصول شيء ، يجب أن يكون معاصراً لذلك الشيء ، فثبت أن قبول الفساد [مغاير للفساد

والمقدمة الثانية . قبول الفساد ، لا بد وأن يكون حاصلاً حال حصول الفساد . وذلك معلوم بانضرورة

(١) قبول وصورة (م)

(٢) من (طا ، ل)

والمقدمة الثالثة . إن قبول الفساد^(١) [مفهوم غير مستقل بنفسه . بل لا بد من فرض شيء آخر . يكون ذلك الشيء موصوفاً بذلك القبول

وإذا ثبتت هذه المقدمات نقول الموصوف [بقبول انفساد^(٢)] إما أن يكون هو عين ذلك الشيء أو جزء من أجزائه . والأول باطل ، لأن قابس الفساد لا بد وأن يكون حاصلاً حال حصول الفساد ، ووجود الشيء بمقتضى أن يكون حاصلاً حال حصول فساد . وإذا بطل هذا القسم ، تعبر القسم الثاني ، وهو أن تكون تلك الماهية^(٣) لها جزء ، ويكون ذلك الجزء موصوفاً بقبول الفساد وإمكان الفساد هو بعينه إمكان الحصول ، فكل ما يصح عليه الفساد ، وله جزء ، يكون ذلك الجزء محلاً لإمكان وجوده ، وإمكان عدمه . وذلك لجزء هو المادة كالطين الذي هو المادة للكوز ، نسب أن الطين محل لإمكان حدوث صورة الكور ، وإمكان عدمها . فثبت : أن النفس لو كانت قابلة للفساد ، فكانت مركبة من المادة والصورة

وبيان أن كونها مركبة من المادة والصورة محال . هو أن تلك المادة ، إن كانت قابلة للفساد ، انتقلت إلى مادة أخرى ، ولم يبق لها الدور وإما التسلسل . وهما محالان . وإما الانتهاء إلى مادة لا مادة لها ، وحيث لا يكون قابلاً للفساد . لما بينا أن كل ما يقبل الفساد ، فله مادة فالذي لا مادة له ، وجب أن لا يقبل الفساد وعلى هذا التقدير تلك المادة جوهر مجرد قائم بذاته . ولا معنى للنفس إلا ذلك . بل ما كانت تلك المادة غير قابلة للفساد ، ثبت أن النفس لا تقبل الفساد .

لأن دليل الكلام عليه من وجوه

السؤال الأول : إن قولكم لو كانت النفس قابلة للفساد ، فكانت مركبة من المادة والصورة [منقوض بصور :

(١) سقند (ط)

(٢) من (ط ا ل)

(٣) الماهية مركبة لها . نج (م)

[إحداها : الأعراض . مثل : السواد والبياض . فإنها قابلة لعدم^(١)] وليست مركبة من المادة والصورة

[وثانيها : الصورة قابلة لعدم وليست مركبة من المادة والصورة^(٢)] ولا لزم أن نحصل للصورة صورة أخرى إلى غير نهاية

وثالثها : إن العقول والنفس الملكية ، والنفس الناطقة ، والهيولى ، كلها ممكنات ، وليس لشيء منها مادة

السؤال الثاني لا نسلم أن قبول لفساد ، لا بد له من محل ، فإن هذا بناء على أن لإمكان والقبول صفة موجودة ، ولا بد لها من محل وقد سبق بيان أن الإمكان لا يمكن أن يكون صفة موحدة .

السؤال الثالث النفوس عندكم حادثة . وكما أن كل ما يقبل الفساد ، فإن إمكان فساده حاصل قبل^(٣) وجوده ، فكذلك ما يكون حادثاً ، يكون إمكان حدوثه حاصلًا قبل وجوده . فإن لزم من أحد الإمكانين كونه مركباً من المادة والصورة ، لزم من الإمكان الثاني ، كونه كذلك ، فكان يجب أن يلزم من كون النفس محدثة ، كونها مركبة من الهيولى والصورة . وحيث يطل دليلكم .

السؤال الرابع : إن نتقدير أن يكون النفس مركبة من المادة والصورة ، فإنه يجب بقاء المادة ، لكن لا يجب بقاء الصورة ، ويتقدير أن تكون تلك الصورة شرعاً لقيام الحياة والعلم والقدرة [تنك المادة^(٤)] وحيث لا يحصل للنفس سعادة ولا شقاوة ، وحيث يطل ما هو الغرض الأصلي من بقاء النفس

والجواب

أما السؤال الأول . وهو النقيض بالصور المذكورة فجوابه . أن نقول

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) سقط (ل) .

(٣) بعد (م)

(٤) سقط (م) ، (ط)

الصور والأغراض قائمة بالمواد ، فيكون محل إمكاناتها هو تلك المادة . ألا ترى أن صورة الكوز ، قائمة بطين فإنك تحكم بأن هذا الطين يكثر اتحاد الكوز^(١) منه . ثبت : أن محل إمكانات هذه الصور والأغراض تلك المواد . وهذا يدل على صحة قولنا : إن كل ما يقبل الفساد ، فلا بد له من مادة . وأما إمكانات العقول والنفس الفلكية والهيولى . فنقول : إن هذه الأشياء باقية أبداً وأزلاً ، فلا يمنع قيام^(٢) إمكاناتها بها . أما الشيء إذا عدم بعد وجوده فإمكان عدمه ، حاصل عند عدمه ، وهو غير حاصل عند عدمه فيمتنع أن يكون إمكانه قائماً به ، فوجب قيامه بغيره . فظهر الفرق

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : « إن هذا الكلام مبني على أن الإمكان صفة موجودة مفتقرة إلى المحل » فنقول : لا حاجة في تقرير هذا الدليل إلى إثبات أن الإمكان صفة موجودة . بل نقول : إمكان الفساد ، سواء كان موجوداً أو معدوماً ، فهو حاصل عند حصول الفساد . والمفهوم من هذا الإمكان ، سواء كان موجوداً أو معدوماً ، مفهوم غير مستقل بنفسه ، فلا بد من فرض شيء آخر يحكم العقل بحصول ذلك الإمكان صفة له ، وذلك الشيء لا بد وأن يكون حاصلاً عند حصول ذلك الإمكان ، ولما امتنع^(٣) أن يكون الذي عدمه باقياً عند عدمه ، وثبت أن إمكان الفساد حاصل عند حصول ذلك الفساد ، وجب القطع بأن محل ذلك الإمكان شيء آخر . والذي هو محل إمكان ذلك الشيء هو الهيولى . ثبت : أن النفس لو كانت قابلة للفساد ، فسواء قلنا : إن هذا القول صفة موجوده ، أو معدومة . فإنه يجب كون النفس مركبة من الهيولى والصورة

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : « إذا كانت النفس محدثة ، فالإمكان السابق على حدوثها ، وجب أن يفتقر إلى المادة » فجوابه : إن ذلك الإمكان يفتقر إلى مادة ، ومادته هي البدن ، والبدن باق حال ذلك الحدث ، فلم

(١) الطين (ط)

(٢) فلا يمنع لزوم إمكانها (م)

(٣) ولما امتنع أن يكون ذلك الشيء باقياً عند عدمه (م)

تتحصل الحاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس . وأما الإمكان الحادث بعد الفساد ، فلا بد له من محل ومادة . وذلك المحل والمادة ، بمنع أن يكون هو البدن لأنه غير باق ، بعد الفساد [فوجب إثبات مادة لذات النفس ولجوهرها ، حتى يصير محلاً لإمكان الفساد^(١)] فظهر الفرق

وأما السؤال الرابع : وهو قوله : « لم لا يجوز أن تكون الصورة الزائلة عند موت البدن ، شرطاً لكون ذلك الجوهر القائم بالنفس موصوفاً بالحياة والعلم والقدرة ؟ » فجوابه . إن كون النفس موصوفة بالحياة والعلم والقدرة ، لا يجوز أن يكون شرطاً لتعلقها بالبدن . وذلك لأن تعلقها بشروط مكموها في ذاتها حية عالمة قادرة . فلو كان انصافها بهذه الصفات ، مشروط بتعلق^(٢) النفس بالبدن ، لزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر^(٣) وذلك دور . وهو باطل . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل [والله أعلم^(٤)]

الحجة لثانيه في بيان أن النفس الناطقة لا تقلل الفساد إنما هو عدمت بعد وجودها ، لكان عدمها لا بد وأن يكون ، إما لوجود شيء ، كانت النفس محتاجة إلى عدمه ، أو لعدم شيء كانت النفس محتاجة إلى وجوده . والقسمان باطلان ، فطل القول بعدمها . أما الحصر فظاهر ، وأما بيان فساد القسم الأول وهو أن النفس تعدم لوجود شيء كانت النفس محتاجة إلى عدمه

فهو أن نقول . إن ذلك الشيء يجب أن يكون صديقاً لجوهر النفس ، ويجب أن يقال . إن ذلك الصديق ما كان موجوداً حال بقاء النفس ، وما حدث بعد ذلك . وهو محال لوجوه :

الأول . إن المضادة حاصلة من الحائنين ، فلم يكن مساء النفس لأجل حدوث ذلك الصديق ، أولى من اندفاع ذلك الصديق ، لأجل قيام النفس ، بل هذا

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) تعلقها بالبدن (ل)

(٣) الآخر (م) .

(٤) من (ط) ، (ل)

الثاني أولى لما قيل إن الدفع أسهل من الرفع

والثاني إن طريان ذلك الضد الأول فلو علمنا روال الضد الأول ،
بطريان الثاني لزم الدور .

والثالث : إن الذي يقرض مصداقاً لوجود [هذه النفوس ^(١)] إما أن يكون
عرضاً أو متحيزاً ، أو جوهر ^(٢) مجرداً والأولان باطلان لأننا إما أن
العرض والحسم أضعف حالاً من الجوهر المحرود ، والأضعف لا يقوى على
إعدام الأقوى ، ولأن الأقسام والأعراض موجودة مع هذه النفوس الحاضرة
وذلك يدل على انتهاء المصاداة بينها وبين النفوس والثالث أيضاً محال . لأننا إن
قلنا : النفوس الناطقة متمثلة ، فقد زال هذا الخيال ، لأن المصاداة والمعادة لا
تحصل إلا بعد اختلاف لطائف والماهيات . وإن قلنا . إنها مختلفة في الماهيات .
والمصاداة أيضاً غير حاصلة لأننا نعلم بالضرورة أن حواهر النفوس غير
متداوعة ^(٣) ولا متمتعة بدليل الاستقرار التام فإن نفوس الناس
لخاصرين لا يضاد بعضها بعضاً والاستقرار يعيد الظن الغالب .

وأما بيان فساد القسم الثاني ، وهو القول بأن هذه النفوس عديمات لعدم
شيء كانت النفوس محتاجة إليه . فهو أنا سقيم الدلالة على أن العلل الموجودة
لجواهر النفوس : مرجودات مجردة دائمة مبرأة عن الحذرث والزوال . وكذلك
لعلل الموجودة للمعارف الحاصلة في جوهر النفوس . مرجودات مجردة مصونة
عن انقضاء والزوال . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يقال إن هذه النفوس
تعدم لعدم عللها . فلم يبق إلا أن يقال . إنه لا شك أن تأثير تلك العلل في
وجود هذه النفوس { الحادثة قد كان موقوفاً على شرط حادث ، وإلا لدام ^(٤) }
المعلول بدوام العلة ، غزالت هذه النفوس ، [لزوال ^(٥)] تلك الشرائط

(١) لوجودها (م)

(٢) موجوداً غير (م)

(٣) مضادة (م)

(٤) النفوس لعدم عدم عنها ، وإلا لزم الممول (م)

(٥) سقط (ط)

ونقول . هذا أيضاً باطل لأن تلك الشرائط ، إما أن تكون باقية ، وإما أن لا تكون باقية . فإن كانت [باقية عاد التقسيم المذكور في كيفية عدمها بعد بقائها^(١)] وإن لم تكن باقية امتنع كونها شرائط لوجود النفوس لأن النفوس باقية وتلك الأشياء غير باقية . وكون الباقي مشروط الوجود بما لا يبقى محل . فثبت بهذا البيان والنقير . أن النفوس الساطقة غير فائلة للعدم والفساد . وهو المطلوب

واحتج الفاتلون بأنها قابلة للفساد . بأن قالوا . ثبت أنها حادثة . فوجب كونها قابلة للعدم . ففاسية العدم ، إن كانت من اللوازم ، وجب بقاؤها أبدياً ، فوجب كونها قابلة للعدم بعد وجودها . فتكون قابلة للفساد وإن لم تكن تلك القابلية من [لوازم تلك الماهيات كانت صفة عارضة لها فعابلية تلك القابلية ، إن كانت من اللوازم عاد الإلزام ، وإن لم تكن من^(٢)] اللوازم كانت مسبقة بقابلية أخرى إلى غير النهاية وهو محال . والجواب هذا الكلام ساء على أن النفوس حادثة ، والبحث فيه ما تقدم ثم نقول العرق بين إمكان الحدوث وبين إمكان لفساد بعد الوجود . قد ذكرناه علا فائدة في الإعادة [والله أعلم^(٣)] .

(١) سنط (م) ، (ط)

(٢) سنط (ل)

(٣) من (ط ، ل)

الفصل الثاني عشر

ففي

أنه هل يعقل وجود نفس واحدة،

تكون متصرفة في بدنين ووجود نفسيين

يكونان متصرفتين في بدن واحد؟

اعلم أن هذه المسألة عامضة ولقائل أن يقول . أما تعلق النفس
الواحدة بالأبدان الكثيرة ، محب أن لا يكون ممثلاً وذلك لأن تعلق النفس
بالبدن ، ليس إلا على سبيل التصرف والتدبير . وكون الشيء الواحد منصرفاً في
ملكيتين وفي بيتين غير ممثع ، فوجب أن لا يمنع ذلك والذي يريدته تقريراً .
أن لسبب لمعنى النفس على التعلق بالبدن هو أن نستعمل هذه الآلات
البدنية في تحصيل اللذات الحسية ، والراحات البدنية . ومعلوم أن استعمال
مدين أكثر وأقوى في فائدة هذا المعنى ، موحى أن يكون تعلق النفس بالأبدان
الكثيرة واجباً فإن لم يجب ذلك ، فلا أقل من الإمكان على سبيل النكرة
وأما تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد بهذا [أيضاً^(١)] يحتمل من
وجه .

الأول هو أن النفوس الكثيرة إذ كانت منماثلة في تمام لماهية ، وكانت
متشابهة في الأخلاق والصفات ، فحيث تكون مشاركة في جميع الأمور التي
لأجلها تعلقت بذلك البدن ، فلم يكن تعلق بعضها به ، أولى من تعلق الباقي
به . فوجب تعلقها بأسرها بذلك البدن

(١) سقط (ل)

والثاني : إنه لا يتمتع أن يقال : إن طائفة من النفوس المصروفة لأبدانها ، تكون مساوية لهذه النفوس لخاصرة ، مساواة في الجوهر وفي الصفات ، وكان هذا البدن الخاصر عظيم المشابهة بأبدان تلك النفوس المفارقة ، وكانت تلك النفوس المفارقة مشتتة إلى تلك الأبدان المنقوصة^(١) المنقضية ، فإذا دخل هذا البدن في الوجود ، تعلقت تلك النفوس المفارقة بهذا البدن ، صرماً من التعلق ، وصارت معينة هذه النفوس القائمة في الحال ، على أحوالها وصفاتها ومهماتها . فإن كانت حيرة كانت تلك النفوس أعواناً للحير ، وهو المراد بملائكة الأرض ، وإن كانت شريرة كانت تلك النفوس أحياناً للشر ، وهو المراد بالشياطين ، انذين هم الأرواح الخبيثة الأرضية .

وأما القسم الثالث . وهو أن يحصل نفسان في بدن واحد . وتحصل نفس في أبدان كثيرة . فقد ذكرنا كيفية تقريره في الفصول السالفة

واعلم . أن هذه المباحث إنما تتوخى على من يقول . النفس جوهر مجرد قائم بذاته^(٢) لا تعلق لها بذلك البدن ، إلا على سبيل انتصاف والتدبير

ومن المباحث الثلاثة هذا الباب . ن يقال . إذا قلنا . إن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني ، ولا تعلق لها بهذا البدن ، لا تعلق الانتصاف والتدبير . مثل تصرف الملك في البلدة ، والملك في البيت . وثبت أيضاً : أنه لا داعي للنفس على لتصرف في هذا البدن ، إلا لأجل أن تستعمل هذه الأعضاء وهذه الآلات ، في تحصيل اللذات الجسمانية . والراحات البدنية ، والشهوات النفسانية . فحيث حرى تعلق هذه النفس بهذا البدن ، مجرى من أراد أن يعمل عملاً ، ولا يمكنه الإتيان بذلك العمل إلا بواسطة آلة محصورة . فهو يحب تلك الآلة ، يتوصل بها إلى تحصيل ذلك العمل ، إلا أنه لا يكون محته مقصورة على تلك الآلة بعينها ، بل إذا وجدت هذه الآلة صحيحه صالحه لذلك المقصود ، استعملها [فإن رأى الله أصلح من الأولى ، ترك الأولى واستعمل

(١) المروضة لابن (م)

(٢) قائمة بذاته (م)

الثانية . فإذا انقضى^(١) زمان ، وانفق أن صارت الآلة الشامية مختلة ، والآلة الأولى صالحة ، ترك الثانية ورجع إلى استعمال الأولى وإذا عرفت هذا فنقول : لو كانت النفس جوهرًا مجردًا مابنًا عن البدن ، لكان يجب أن يصح عليها أن تنتقل من هذا البدن إلى بدن آخر ، ثم بعد حين تعود إلى هذا البدن ، كما ينشأ في استعمال الآلات . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، صر قولنا : النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا بجسماني : مشكلاً .

واعلم : أنه لا يمتنع في العقل أن يكون لكل نفس خاصية ، ولكل بدن خاصية . لا تصلح تلك النفس [إلا لذلك البدن ، ولا يصلح ذلك البدن إلا لتلك النفس^(٢)] ووصول العقول [البشرية^(٣)] إلى أسرار مخلوقات الله سبحانه وتعالى على سبيل التمام والكمال : محال [والله أعلم^(٤)]

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) سقط (م) ، (ط)

(٣) سقط (ل)

(٤) من (ط ، ل) .

الفصل الثالث عشر

نفي

بيان أن النفوس الناطقة معركة
للكليات والجزئيات معا ، وأنها هي المباشرة
لجميع الأعمال بنفسها ، وإن كانت
تلك المباشرة موقوفة على احتمال الالات

ظاهر كلام الشيخ الرئيس مشعر بأن النفس الناطقة ، لا تقرى إلا على إدراك اسكليات والمجردات^(١) ، وأما الإدراكات الجزئية ، فإنها مورعة على الخواس الظاهرة والباطنة

واحتجوا على أن النفس لا تدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة .
أما الوجوه العامة فأربعة

الأول : إن العقلاء يدأئة عقولهم يعلمون أن رؤية المرئيات [حاصلة^(٢)] في ابصر لا غيره ، وسماع الأصوات حاصل في الأذن لا في غيرها ، بل نقول . كما أن الدببة حاكمة بأن اللسان غير مبصر ، والعين غير ذائئ ، فهي أيضاً حاكمة بأن اللسان ذائق ، والعين مبصرة ولو قلنا - إن الموصوف بإدراك هذه المحسوسات هو النفس ، لرم مطلقان هذه الاختصاصات المعلومة .

بأن قالوا لم لا يجوز أن يقال القوة المدركة ، وإن كانت غير موجودة في هذه الأعضاء ، لكنها لات لها - فإذا وقع للنفس التماس إلى العين [أنصرت^(٣)] أو إلى الأذن . سمعت ؟ قلنا . قلنا . النفس إذا التفنت إلى

(١) والجزئيات (ط)

(٢) سقط (ط) .

(٣) سقط (م) ، (ط)

اللسان ، فهذا اللسان هل يدرك الطعام أم لا ؟ وإن أدرك فقد حصل المصلوب ، وإن لم يدرك فحيث نسيه اللسان إن إدراك المدونات ، كسبية سائر الأعضاء إليه وذلك يبطل هذا الاختصاص

الثاني إن التجارب الطبية دلت على أن الآفة ، إذا حلت في عضو من هذه الأعضاء ، اختلت تلك الأعمال ، وهذا ظاهر في الخواص الخمسة الظاهرة . وأما في الإدراكات الباطنة ، فالآفة إذا وقعت في السطن المقدم من الدماغ ، فقد التحيل . وإن وقعت في البطن الأوسط مسد التفكير . وإن وقعت في البطن لأخبر ، مسد التذكر . وبولا أن هذه لقوى جسمانية ، وإلا لما كان الأمر كذلك .

الثالث إن هذه الإدراكات الجزئية^(١) حاصلة لسائر الحيوانات . فلو كان الموصوف بهذه الإدراكات نفساً مجردة ، لزم أن تكون نفوس الحيوانات نفوساً مجردة . وهو بعيد .

الرابع . إنا إذا تخيلنا « الكرة » وجب أن يرسم في هذا المدرك ، صورة الكرة بناء على أن الإدراك صورة مساوية للمدرك ، تحصل في المدرك لكن من المحال أن ترسم صورة الكرة ، فيما لا وضع له ولا مقدار

وأما الوجوه الخاصة : فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهرة : جسمانية . بأن قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس ، لوجب أن لا يتوقف إحساس النفس بها ، عن حضورها . وكان يجب أن يكون إدراك الإنسان للقريب والبعيد والغائب [والخاص^(٢)] واحداً . لأن النفس جوهر غير جسماني ، فيمتنع أن يكون لها قرب وبعد من الأجسام .

فإن قالوا : النفس إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة^(٣) هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد . قلنا . ابعين إذا لم تكن فيها قوة باصرة ، لم يكن

(١) الجسماني (م)

(٢) من (ل)

(٣) المعارة لهذه (م)

القرب والبعد حاصلًا بالنسبة إلى الرائي ، بل بالنسبة إلى غيره . وذلك لا فائدة فيه

واحتجوا على أن التخيل لا يحصل إلا بقوة جسمانية : بوجوه ثلاثة .

الأول . إنا إذا تخيلنا مربعاً محتجاً [مربعين متساويين ^(١)] فلا شك أنه يتميز أحد هذين الخاضعين عن الثاني في الفهم والإدراك والفهي المحض والعدم انصرف ، يتمتع وقرع الامتياز فيه هذان المربعان لا بد وأن يكونا موجودين ، وظاهر أنه قد يكون ^(٢) ذلك غير موجود في الخارج ، فهو في الذهن . فإما أن يكون محل أحد هذين المربعين متساويان في الماهية ، وفي جميع لوازم الماهية ، فلو حصل ^(٣) في محل واحد ، لارتفع الامتياز بالصفات العرضية أيضاً ، فوجب أن لا يبقى الامتياز أصلاً . وذلك باطل . وأن العلم لصوري حاصل بأما غير أحدهما عن الآخر . ولما بطل هذان القسمان تعين الثاني ، وهو أن يكون محل أحد هذين المربعين متساوياً عن محل المربع الثاني . وهذا لا يعقل إلا إذا كان محل هذ الخيال حسياً [حتى يحصل ^(٤)] في أحد جرثمي ذلك الجسم ، إحدى الصوريين . وفي الجزء الثاني منه ، الصورة الثانية .

الثاني : إن الصورة الخيالية متفاوتة في المقدير فإن تخيل البحر ^(٥) أعظم من تخيل لدرة . وهذا التفاوت إما أن يكون سبب الماخوذ عنه أو سبب الآخذ والأول باطل . لأننا قد نتخيل ما لا وجود له في الخارج . فبقي الثاني ، وهو أن تكون الصورة ، تارة ترسم في جزء كبير ، فتكون تلك الصورة أكبر ، وتارة في جزء صغير فتكون [تلك الصورة ^(٦)] أصغر .

الثالث إنه لا يمكن أن نتخيل السواد والبياض في شبح خالي واحد ،

(١) سبط (ط)

(٢) لا يكون ذلك الخارج (م)

(٣) حصلت المربعات (م)

(٤) سبط (ط)

(٥) الحمل العظيم (م)

(٦) من (ل)

وبعكس ذلك في شحير . ولو كان لشبحان لا يتميزان في الوضع ، لوجب أن لا يبقى فرق بين الممكن والمتعذر

واحتجوا على أن القوة الوهمية جسمانية . بأن قالوا : إما إذا حكما على هذا الشخص ، بأنه صديق أو عدو . فالحاكم بهذا الحكم يجب أن يكون هو بعينه مدركاً لهذا الشخص ، ولعنى الصداقة والعداوة ، ولا لكان ذلك التصديق حاصلاً قبل التصور ، وهو محال . ولما ثبت أن المدرك لصورة هذا الشخص ، يجب أن يكون جسمانياً^(١) وحب أن يكون ذلك الحاكم أيضاً جسمانياً

واحتجوا على أن القوة المحركة جسمانية . بأن قالوا : لو كان المحرك لهذه الأجسام هو النفس ، لكان ذلك التحريك حاصلاً من غير توسط آلة جسمانية ، ومن غير تماس آلة . لأن ما لا يكون جسماً ، يمنع أن يكون تماساً للجسم . ولو كان الأمر كذلك ، لوجب أن يكون الإنسان قادراً على تحريك سائر الأجسام من غير حاجة إلى شيء من الآلات الجسمانية ، ولما كان ذلك باطلاً ، ثبت أن محل القوة المحركة ، هو لبدن ، لا جوهر النفس

هذه حكاية الوجوه التي ذكروها في هذا الباب على أحسن الوجوه ، وأقربها إلى لعقل ، وأبعدهم عن الحشو والمضرب .

والجواب عما ذكروه أولاً : وهو قولهم : « إما بحد الإبصار مختصاً بالعين ، والسمع مختصاً بالأذن » من وجوه :

الأول : إنا نقول : كما أبا نجد هذه الحالة ، فكذلك بحد الإدراك والعلم من ناحية لقلب أو الدماغ ، على اختلاف المدهيين فيه . وإن دل ما ذكرتم على أن محل القوة الباصرة هو العين ، وعلى أن محل القوة السامعة هو الأذن ، وجب أن يدل ما ذكرناه على أن محل العلم والإدراك هو القلب . وحيث يطل القول بإثبات النفس .

(١) جاً (م)

الثاني . إن العقلاء يبداء عقولهم [يعلمون^(١)] أنه ليس المبصر هو العين ، ولا لسامع هو الأذن ، ولا المتكلم هو الحسرة . بل الإنسان هو المبصر بالعين ، وهو السامع بالأذن ، وهو المتكلم بالحسرة . فعلمنا : أنه ليس الأمر كما زعموا من أن العلم السديهي حاصل بأن الرائي هو العين ، والسامع هو الأذن . بل العلم السديهي حاصل بأن للعين اعتبار في حصول الإبصار . فإما إنها هي البصرة ، أو هي آلة للإبصار ، فذلك متوقف فيه إلى قيام الدليل .

والجواب عما ذكره ثانياً من أن الآفة إذا حلت^(٢) في عضو ، اختل ذلك الفعل فهو ن نقول : كما يختل الفعل لاحتلال الفاعل ، فقد يختل أيضاً لاحتلال الآلة ولاحتلال ما يجري مجرى الشرط حصول الفعل . فالاستدلال بما ذكرهم على كونه فاعلاً خطأ

والجواب عما ذكره ثالثاً من أنه يلزم من أن تكون نفوس سائر الحيوانات نفوساً مجردة . من وجهين :

الأول . إهم ما ذكروا دليلاً على أنه يمتنع أن تكون نفوس الحيوانات نفوساً مجردة . ثم لا يلزم من هذا القدر ، كونها مساوية للنفوس البشرية في تمام الماهية . لأن التجرد قيد عديم والاستواء فيه لا يوجب التماثل في تمام الماهية .

الثاني . لم لا يجوز أن يقال : نفوس سائر الحيوانات قوى جسمانية ونفوس البشر نفوس مجردة . ثم إهم وإن كانتا مختلفتين بالماهية ، لا إهم يتشاركان في بعض اللوازم والآثار . لما ثبت أن الاستواء في الصفات والآثار ، لا يدل على التماثل في الماهية ؟

والجواب عما ذكره رابعاً من أن النفس التي هي جوهر مجرد ، يمتنع أن ترسم فيها صورة الكرة . هو أن هذا بناء على أن الإدراك لا يتم إلا بارتسام صورة المعلوم في العالم [وقد بان بطلانه . وأيضاً . فهذا الإشكال وارد عليهم

(١) سقط (ل) .

(٢) وقعت (م) حصلت (ط) .

في إدراك الكرة الكلية ، والمحروط الكلي^(١)

والجواب عما ذكره خامساً : من أنه لو كان الرائي هو النفس ، لوجب أن لا يختلف حال الرؤية ، بحسب القرب والبعد . أن يقول : العين وإن لم تكن هي الرائية ، إلا أنها آلة في حصول الإبصار ولا يعد أن يختلف حال الإبصار بسبب اختلاف الحال في القرب والبعد بالنسبة إلى الآلة

والجواب عما ذكره سادساً : من تخيل المربع المجنح بالمربعين . من وحوه .

الأول : إنه كما يمكننا أن نتخيل مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين على سبيل التعيين فكذلك يمكننا تخيل مثل هذا المربع على سبيل الكلية ، فيلزم أن يكون المدرك للكلية أيضاً جسماً وعلى هذا التقدير لصاحب الإدراكات الكلية الحرية هو البدن ، فيلزمكم نفى النفس .

الثاني : إن موضع التحيل من الدماغ شيء صغير . فإذا استطعت فيه صورة الحبل^(٢) فقد اطبع في ذلك [الجسم^(٣)] الصغير ، جزء من أجزاء تلك الصورة الكبيرة ، فالذي يبقى من الصورة الكبيرة ، إن لم يرسم في شيء أصلاً فقد حورتم أن لا ترسم الصورة الخيالية في شيء أصلاً . وإذا جاز ذلك فجورون^(٤) في كل جزء من أجزاء تلك الصورة مثله . وحيتث يسطل دليكم ؟ وإن قلتم . إن بقية أجزاء تلك الصورة الكبيرة ترسم في ذلك الموضع بعينه ، فحيث قد اجتمعت حيالات أجزاء تلك الصورة الكبيرة في المحل الواحد ، مع أننا نميز بينها بحسب الخيال . وهذا يدل على أن اجتماع الصورة الكبيرة في المحل الواحد ، لا يمنع من اقدار الخيال على التمييز بينها . وإذا جاز هذا ، فلم لا يجوز ارتسام المربعين المجنحين^(٥) في محل واحد ، مع أنه يبقى الامتياز في الإدراك ؟

(١) فلم لا يجوز في كل أجزاء (م)

(٥) الجناحين (ل)

(١) س (ل)

(٢) حبل (ط)

(٣) سقط (ط)

الثالث : إن الإنسان ربما طاف في العالم ، ورأى البلاد والجبال والبحار والمفاور ، فلو وجب أن يحصل لكل جزء من أجزاء هذه الصورة جزء معين من الدماغ ، فهذا بعيد لأن الجزء الصغير من الدماغ لا يفي بذلك ، وإن لم يجب هذا الامتياز فقد يصل قولكم^(١) .

والجواب عما ذكره سابعاً من أن اختلاف الصور الخيالية [في المقادير يجب أن يكون لاختلاف الأخصيين في المقدار . فنقول : إن كان صغر المحل^(٢)] يقتضي صغر الصورة الحادثة فيه ، وحب أن لا يقدر الإنسان على تخيل شيء ، إلا بمقدار ما يساوي جزءاً من أجزاء دماغه

وإن كان صغر المحل لا يوجب صغر الصورة ، ولا يمنع من كبرها ، فقد بطل دليلكم .

والجواب عما ذكره ثامناً من أنه لا يمكن أن نتخيل السواد والبياض في شبح جسم واحد ، ويمكننا ذلك في شبحي جسمين^(٣) فنقول : هذا وارد في القوة العقلية أيضاً فإنه لا يمكننا تعقل حصول السواد والبياض في جسم واحد ، ويمكننا ذلك في جسمين ، ثم لم يلزم منه كون [الصورة اعلمية حالة في احسن فكذا ههنا

والجواب عما ذكره تاسعاً من أنه إذا ثبت كون^(٤) [الخيال جسمانياً ، وجب أن يكون الوهم المتعلق به جسمانياً . أد نقول . بل نقول هذا ، فنقول : لما كان إدراك معنى الصداقة والعداوة ، لا يمكن حصوله للجسماني ، كان إدراك الصورة الخيالية المتعلقة به ، وجب أن يكون بقوة جسمانية

والجواب عما ذكره عاشراً من أن القادر على تحريك البدن ، لس هو النفس أد نقول . إن لا معنى لتدبير البدن وللتصرف فيه إلا تحريكه على وفق

(١) قولهم (م)

(٢) من (ل) .

(٣) شبحين من جسمين (ل)

(٤) من (ل) .

لاعراض والمصالح ، فإن لم تقدر النفس على تحريك هذا البدن ، لم يبق
لقولنا : النفس مديرة للبدن ومتصرفة فيه . إلا اللفظ الخالي عن الفائدة
فثبتت بهذه البيانات أن هذه الرجوه التي عولوا عليها في هذا الباب : في
غاية الضعف [والسقوط . والله أعلم ^(١)]

(١) من (ل ، ط)

الفصل الرابع عشر

شي

اقامة الملائكة القلعة على أن الموصوف
بجميع أقسام الإدراكات، والمباش لجميع
التحريكات والتجويرات لهذا البدن، هو نفس

يقول : لذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه

الحجة الأولى : ما ذكره في إثبات (١) النفس ، ولا بأس بإعادة (٢)
ذلك . فنقول . بنا إذا رأيت العسل حكما بأنه حلو ، والقاصي على الشئيين لا
بد وأن يحضره المقتضي عليهما . فهما شيء ، واحد يدرك جميع المحسوسات . ثم
إذا تخيلناها [ثم أحسنا بها] حكما بأن ذلك المتخيل هو هذا المحسوس .
فلا بد من شيء واحد ، هو المدرك ، وهو المتخيل . ثم إذا أحسنا (٣) تلك
الصور ، أو تخيلنا تلك الخيالات حكما عليها تارة بالعداوة ، وأخرى
بالصدانة . فلا بد من شيء واحد هو المدرك لتلك الصور ولتلك المعاني . ثم
إن الفرة المكربة تقرى على تركيب تلك الصور ، وتلك المعاني ، بعضها
بالبعض ، فيكون ذلك الشيء قادراً على التركيب والتحليل ، وعلى إدراك
الصور والمعاني . ثم إن الإنسان يمكنه أن يحكم على كل واحد من الأشخاص
بإدخاله (٤) تحت الماهية الكلية ، فلا بد من شيء واحد يكون بعينه موصوفاً
بالإدراكات الكلية والخزئية . ثم إن الفعل الاحتيري عبارة عما إذا اعتقد في

(١) كتاب (م)

(٢) بإعادتها (ط ، ل) .

(٣) من (ط ، ل)

(٤) بأنه مدخل (م)

شيء كونه نافعا ، يتولد من ذلك [الاعتقاد ^(١)] ميل وإرادة . ويترتب على ذلك الميل صدور الفعل عن القادر . فلا بد من شيء واحد يكون موصوفاً بجميع تلك الإدراكات [الكلية والحزئية ^(٢)] ويكون موصوفاً بالميل والإدراكات ويكون هو الموصوف بالتحرك والتدبير

فهذا برهان قطعي يقيني [لا مرة ^(٣)] في أن الموصوف بجميع هذه الصفات ، يجب أن يكون شيئاً واحداً ، وأن توريع هذه القوى ، وهذه الإدراكات على المحال المختلفة ، والمراضع المتبينة : قول ^(٤) صـ مقتضى لعقل .

الحجة الثانية في إثبات أن النفس مدركة للجزئيات أن نقول : لما ثبت أن النفس جوهر ليس حالاً في الجسم . فذلك الخوصر ، إما أن يكون متصرفاً في هذا البدن ومدبراً له ، وإما أن لا يكون . فإن لم يوجد هذا التصرف والتدبير كان ذلك الموجود ^(٥) مبايناً لهذا البدن بالكلية ، ولا تعلق بينهما أصلاً . وأما إن كانت النفس مدبرة للبدن ، فإما أن يكون قصد النفس تدبير مطلق لبدن ، أو تدبير هذا البدن . فإن كان الأول لم يكن ظهور أثرها في هذا البدن ، أولى من ظهور ذلك الأثر في بدن آخر . فحينئذ يكون حال جميع النفوس مع جميع الأبدان على السوية . وذلك باطل قطعاً . وإما إن كان قصد النفس المعينة تدبير هذا البدن [من ^(٦)] حيث إنه هذا البدن المعين . فنقول . القصد إلى تدبير هذا البدن من حيث إنه هذا البدن المعين ، مشروط بالعلم بهذا البدن ، ولما كانت النفس تريد تدبير هذا البدن ، وحب أن تكون عالمة بهذا البدن من حيث إنه هذا البدن . فتكون النفس عامة بالجزئيات . لأن قالوا . النفس تعلم الجزئيات

(١) سقط (ط)

(٢) من (م)

(٣) سقط (ط)

(٤) قول لا على مقتضى (ل)

(٥) الواحد (م) .

(٦) من أول ، من حيث إنه هذا البدن ، إلى وليس ، لا هذا البرهان وما يشبهه ، ساقط من (ط) ،

(ل) في هذا الموضع . والنسخ وضعها في الحجة التاسعة من الفصل السادس

لكن بواسطة الاستعانة بألة جسمانية . فنقول : إن كلامنا الآن ليس في كيفية الآلات والأدوات ، بل في إثبات أن النفس مدركة للجوئيات وشاعرة بها ، من حيث إنها هي . فإن ناعتهم فيه ، أردنا عليكم الدليل المذكور . وإن سلمتموه فهو المطلوب .

والعجب من هؤلاء الفلاسفة : كيف غفلوا عن أمثال هذه الدلائل الظاهرة ، واشتغلوا بتركيب تلك الرحوه الضعيفة ، وملاؤا لكتبهم بها ، وستمرو عليها في الأدوار المتطارة ، والأعصار المتباعدة

الحجة الثالثة في إثبات ما ذكرناه . إن العلوم إما نظرية وإما ضرورية . وقد ذكرنا مراراً : أنه لا بد من الاعتراف بالعلوم الضرورية ، وإلا لزم انتسلسل والدور ، وهما محالان . ثبت أنه لا بد من الاعتراف بالعلوم الضرورية والديهية . وأجلى العلوم الديهية وأقواها وأكملها ما يحكم به صريح الفطرة ، وبديه العقل إذا عرفت هذا ، فنقول : كل واحد يعلم بالضرورة : أنه ^(١) هو الذي رأى المنصريات ، وسمع المسموعات ، وذاق المطعومات ، لمس اللموسات ، وأدرك المشمومات ، وتصور المتحيلات ، واستحضر المذكورات والمنسيات ، وأنه هو الذي يحرك يده إلى الأحذ ، ويحرك رجله إلى المشي . ولو تازع سارع في كون الإنسان موصوفاً بهذه الصفات ، وانياً هذه الأفعال ، لكان ذلك النزاع واقعاً في أظهر العلوم الضرورية . وذلك يدل على أن صريح الفطرة شاهده بأن الإنسان هو الموصوف بهذه الصفات ، وهو الفاعل لهذه الأفعال . ولما كان الإنسان عبارة عن النفس ، وح أن تكون النفس هي الموصوفة بهذه الصفات ، وهي الآتية بهذه لأعمال .

فإن قالوا . فلم لا يجوز أن يكون المراد من قول القائل . أبصرت كذا ، وسمعت كذا ، هو أن قوة من القوى التابعة لذاتي أبصرت كذا . وقوة أخرى سمعت كذا ؟ قلنا . فعل هذا التقدير لم يكن الإنسان منصراً للمصبرات ، ولا

(١) أن هذا الذي (ط)

سامعاً للمسوعات ، بل شيء^(١) من الأشياء المضافة إليه : [أبصر
المبصرات ، وشيء آخر من الأشياء المضافة إليه سمع المسوعات^(٢)] فيصير
هذا جارياً مجرى ما إذا قيل إن عندي رأي فلا ، ولدي سمع الكلام
الغلاي . وإن العلم الضروري حاصل بالفرق بين ما سمعته أنا ، ورأيت أنا
وبين ما إذا رآه عهدي . وبالفرق بين ما إذا سمعت ذلك الكلام ، وبين ما إذا
سمعه ولدي لكن العلم الضروري حاصل بأي رأيت هذه المبصرات ، لكن
بعمي . ودقت هذه المطرمات ، لكن فلسفي .

وفي الجملة : فالعلم بأن الإنسان هو الموصوف بهذه الصفات والأحوال لا
غيره : بلع مبلعاً لا يمكن حصول علم أحل ولا أقصر منه ، حتى يتوصل^(٣)
بتلك العلم إلى تقرير هذه القضية . وليس يمكن إلا التبيه على أن هذه القضية
بليهة أولية . فأما تقريرها بقضايا أظهر وأوضح منها . فذلك من المحالات .

الحجة الرابعة على أن النفس مدركة للجرثيات . إن أهل المطلق اتفقوا
على أن المحمولات والموضوعات على أربعة أقسام

الأول . حل الجزئي على الجزئي . كقولك : « زيد هو الذي عمل
العمل الغلاي » فهما الموضوع والمحمول جرثيان

والثاني . حل الكلي على الكلي . كقولك « الإنسان حيوان » .

والثالث . حل اجزئي على الكلي^(٤) كقولك [« بعض الإنسان هو زيد »
فإن قولك . بعض الإنسان « مفهوم كلي .

الرابع . حل الكلي على الجزئي . كقولك^(٥) [« زيد إنسان » أو « زيد

(١) بل من الأشياء (ط)

(٢) بل من الأشياء (ط)

(٣) من (ط)

(٤) يتوسل به إلى ذلك (م)

(٥) اجزئي (م)

(٥) من (ط)

ليس بفرس ، وأطبقوا على أن أكمل الأقسام في الحمن والوضع هو هذا لقسم
وأبصاراً : أطبقوا على أن من حمل شيئاً على شيء ، فإنه لا بد وأن يكون قد
حصر عنده تصور الطرفين .

إذا ثبت هذا فنقول . ان الذي حكم بحمل الكلي عن الجزئي ، لا بد وأن
يكون قد حصر عنده تصور ذلك الجزئي ، وتصور ذلك الكلي لكن صاحب
التصورات الكلية هو النفس ، يجب أن يكون صاحب هذه التصورات الجزئية
أيضاً هو النفس .

واعلم أنه إن حصل في الدنيا برهان يجب قبوله والرجوع إليه فليس إلا
هذا البرهان ، وما يشبهه^(١) .

الحجة الخامسة في إثبات أن النفس مدركة للجزئيات أن تقول
النفس إما أن تدرك نفسها المعينة المشخصة ، من حيث هي هي ، أو إنما تدرك
الأمر الكلي المشترك فيه بين النفوس الكثيرة . فإن كان الأول ، كانت النفس
مدركة للجزئي ، من حيث إنه شخص محين وإن كان الثاني كانت النفس
غافلة عن ذاتها المعينة . وإنما علمت ماهية النفس من حيث إنها نفس ، إلا أن
هذا محال لأن كل من علم شيئاً ، أمكنه أن يعلم كونه عالماً به [وإذا علم
كونه عالماً^(٢)] فقد علم نفسه المعينة . فثبت أن القول بأن النفس لا تدرك
الجزئيات . قول باطل .

الحجة السادسة : إن النفس إذا حاولت تحريك جسم أو جذب أو دفعه ،
فإما أن يكون متعلق بقصدها . هو الأمر الكلي أو الجزئي فإن كان الأول كانت
سبب ذلك القصد إلى جميع الجزئيات بالسوية ، فلم يكن تخصيصه ببعض
الجزئيات ، أولى من تخصيصه بالبوافي . وإن كن الثاني وجب أن يكون عالماً
بذلك الجزئي ، من حيث إنه هو هو وذلك هو المطلوب

(١) من أول : من حيث إنه هذا البطلان إلى : وليس إلا هذا البرهان وما يشبهه (ط ، ل)
وصفه في الحجة التاسعة من الفصل السادس

(٢) سقط (ط ، ل) .

الفصل الخامس عشر
ففي
بيان أن النفس بعد مفارقة
البدن تبقى عالمة بحركة الجزيئات

والذي يدل عليه^(١) . إن إدراكات البدن وأفعاله إما أن تكون موقوفة على الآلات الجسمانية ، وإما أن لا تكون . وإن كان الحق هو الثاني ، فحينئذ تكون النفس بعد مفارقة الآلات البدنية^(٢) تتصوى على إدراكات الحريات ، وعلى الأعمال المحصورة

وأما القسم الأول وهو أن يقال : إن الإدراكات الحرة اخاصلة للنفس ، موقوفة على الآلات الجسمانية . فهذا باطل قطعاً وذلك لأن إدراكها لتلك الآلة ، إما أن يكون إدراكاً كلياً أو جزئياً . فإن كان كلياً اختصاصها بهذا البدن المعين ، وبهذه الآلة المعينة ، أول من اختصاصها بسائر الأبدان ، وبسائر الآلات . وإن كان ذلك [لأمر إدراكاً^(٣)] جزئياً ، فحينئذ لا يكون إدراكها لتلك الآلة الشخصيه ، من حيث إنها هي بواسطة استعمال تلك الآلة لأن استعمالها^(٤) لتلك الآلة . يتوقف على إدراكها لها . فإن كان إدراكها لها متوقفاً على استعمالها لها ، لزم الدور . وإنه محال مثبت بما ذكرنا . إن كون النفس مدركة للجزيئات ، عبر موقف على الآلات الجسمانية وإذا كان الأمر

(١) والذي يدل عليه وجود الحجة الأولى [إلخ] الأصل

(٢) الجسمانية (م) .

(٣) ذلك الإدراك (ل)

(٤) استعمالها يتوقف (م)

كذلك ، وحب القطع بأن النفس بعد مفارقة البدن ، تبقى مدركة للحرثيات وهذا صل شريف منتفع به في علم المعاد .

وهذا يظهر صديق قوله عليه الصلاة والسلام : « حتى إذا حمل الميت على نعشه ، ردفته روحه [فوق النعش] وتقول : يا أهلي ويا ولدي . لا تلعنكم السديبا ، كما لعب بي . جمعت المال من حله ومن غير حله . فإلهما لعبيري ، والتعنة عليّ . فاحذروا مثل ما حلّ بي^(١) » .

وهذا الفصل ، وإن كان صغير الحجم ، إلا أنه عظيم النفع [والله أعلم^(٢)]

(١) في (م ، ط) روحه

(٢) الحديث ومن الحديث من (ن ، ط)

الفصل السادس عشر
في
البحث عن علل النفوس الناطقة

أعلم : أن هذه النفوس البشرية فيها ثلاث^(١) مراتب في الاحتمالات

أحدها . [أن نقول^(٢)] إنها ليست محدثة . وليست أيضاً ممكنة . بل هي أشياء واجبة الوجود لدواتها .

وثانيها . أن يقال إنها ليست واجبة الوجود لدواتها ، إلا أنها قديمة أزلية . كما يقول الفلاسفة في العقول العقلية [والنفوس العلوية^(٣)] .

وثالثها . أن يقال إنها لا واجبة ولا أزلية ، بل هي ممكنة لدواتها ، محدثة حدوثاً زمانياً

أما القول الأول : فالدليل على بطلانه : الدلائل المذكورة في أن واجب الوجود لذاته ، ليس إلا الواحد

وأما القول الثاني . وهي أنها قديمة . فالقول به قد سبق .

وأما القول الثالث : وهو أنها ممكنة لدواتها ، محدثة زمانياً^(٤) [فنقول . إذ

(١) ثلاثة احتمالات (م ، ط)

(٢) من (ط ، ل)

(٣) من (ط ، ل)

(٤) زيادة

ثبت أنها ممكنة لذواتها . فسواء قلنا إنها قديمة أو محدثة . فإنه لا بد لها من مؤثر وموحد ، وذلك الموحد إما أن يكون متحيزاً ، أو حالاً في المتحيز [أولاً متحيزاً رلاً حالاً في المتحيز^(١)] لا حائر أن يكون متحيزٌ لوجوده .

الأول : إما بينا : أن المتحيزات متماثلة في تمام الماهية ولو كان واحد منها علة لشيء ، لكان كل واحد منها علة لمثل ذلك الشيء . وذلك باطل .

والثاني : إن الفلاسفة يقولون إن الشيء الواحد ، لا يكون قسماً وفاعلاً معاً . ولأحسام قبله ، فوجب أن لا تكون فاعلة .

والثالث : إن المتحيز أضعف وجوداً من الجوهر المجرد لأن المتحيز محتاج إلى المكان والجهة ، والمجرد عني عنهما والأضعف لا يكون علة للأنوى

والرابع . إن النفوس البشرية علة بالحقائق ، قادرة على الأفعال . والجسم من حيث إنه جسم . ليس كذلك فالنفوس أشرف من لأحسام ، والأشرف لا يكون معلولاً للأخس

والخامس : إن الأحسام إنما تؤثر بمشاركة الوضع . والمراد من هذا الوضع : أن المؤثر الجسماني يؤثر في القريب [منه^(٢)] أولاً ثم يؤثر ثانياً فيما اتصل بذلك القريب ثم يؤثر ثالثاً فيما اتصل بذلك الثاني . وهذا هو المراد من قولنا إن المؤثر الجسماني إنما يؤثر^(٣) بواسطة الوضع .

والدليل على أن الأمر كذلك - [هو أنه لو لم يكن الأمر كذلك^(٤)] لكان تأثير هذا المؤثر الجسماني في القريب والبعيد سواء ولما لم يكن الأمر كذلك علماً أنه إنما يؤثر بمشاركة الوضع

وإذا ثبت هذا فنقول : الذي يمكن وصفه بالبعد والقرب من الجسم ،

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) يفعل (م)

(٣) من (ط ، ل)

ليس إلا الجسم . ولما كان قبول الأثر من الجسم مشروطاً بكون القابل قريباً منه ، فما يمتنع وصفاً بالقرب والعد ، وجب أن لا يكون للجسم فيه أثر لكن النفس جوهر مجرد ، فيمتنع كونه معلولاً للجسم .

والسادس إن الاستقراء يدل على أن المحانسة والمشاكلة [بين المعلول وبين المعلول معتبره ، والمشاركات المحانسة مفقودة^(١)] بين الجسم وبين النفس المجردة . فامتنع كون الجسم علة .

وأعم : أن أكثر هذه الوجوه يدل على أن النفس بمنع كونها معلولة^(٢) للأعراض اجسامية . وإد بطل هذان القسمان ، ثبت أن النفس الناطقة معلولة لجوهر مجرد عن الحسية . ثم نقول : إن هذا الموجود المجرد قسمان : النفس - وهو الذي يفعل بواسطة آلة جسمانية والعقل - وهو الذي لا يتوقف تأثيره في الغير على اختيار آلة جسمانية - والأول باطل . لأننا بينا أن كون الآلة الجسمانية معتبرة ، إنما يعقل في حق الجسم ، الذي يحصل لتلك الآلة الجسمانية قرب منه تارة ، وبعد منه أخرى . ولما لم تكن النفس الناطقة جسماً ، علماً ، أنه لا يمكن [أن يقال^(٣)] إن موجدتها ، أو حدها بواسطة آلة جسمانية . فثبت . أن موجدتها^(٤) ليس من جنس النفوس ، بل من جنس العقول . وإذا ثبت هذا فنقول إن ذلك العقل هو العقل لأخبر المدبر لما تحت كرة القمر ، وهو لعقل الفصال [والدليل عليه أنه لا يمكن أن تكون هذه النفوس معلولات واجب الوجود . لما ثبت أنه فرد مزه من جميع جهات الكثرة ، فامتنع أن يصدر عنه معلولات واجب الوجود . لما ثبت أنه فرد مزه عن جهات الكثرة ، فيمتنع أن يصدر عنه معلولات كثيرة ، ولا يمكن أيضاً أن يكون من معلولات شيء من العقول مدبرة للأفلاك التسعة^(٥) وإلا فقد صدر

(١) سقط (م) .

(٢) عملاً (ل)

(٣) سقط (ل)

(٤) يوجد النفس (م)

(٥) لسعة (م) .

عن الواحد أكثر من الواحد . ولما بطل الكل ، ثبت : أن الموجود لهذا النفوس ، ليس إلا العقل الأخير ، المدبر لما تحت كرة القمر . وهو العقل الفعال^(١) .

هذا غاية الكلام في تقرير هذه الطريقة وهي مبنية على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . وقد عرفت صغفه وفساده . وإذا ثبت هذا ، ظهر أنه لا يمتنع أن تكون الأرواح المدبرة للأجسام الملكية ، والأجرام الكوكبية ، هي المؤثرة في وجود هذه النفوس الناطقة .

وإذا قلنا : إن هذه الأرواح البشرية أصواع مختلفة ، لم^(٢) يمتنع أن يكون بعضها من معلولات [نفس^(٣)] فلك « زحل » وبعضها^(٤) من معلولات نفس فلك « المشتري » رعى هذا الترتيب نفس . ولا يمتنع أيضاً أن يكون طائفة من معلولات الروح المدبرة لـ « الشمري » اليمانية ، وطائفة ثانية من معلولات الروح المدبرة لكوكب آخر من الكواكب الثابتة .

واعلم أن كل كمال يحصل لمحيوان^(٥) فهو أثر من آثار تلك العلة . فيكون كمن تلك الحالة حاصلًا لتلك العلة ، ويكون الحاصل [منه عدد المعلوم^(٦)] كالأثر الضعيف ، بالنسبة إلى [اعتبار ذلك الكمال^(٧)] ولهذا السبب سمي أصحاب الطلسمات تلك لأرواح التي هي المبدأ لهذه الطائفة من النفوس البشرية ، بالطباع الثام لأن تلك الصفة في ذلك الشيء ، الذي هو الأصل تامة كاملة وفي هذه النتائج [والفروع قليلة نقتصر . وذلك الجوهر

(١) سقط (ط)

(٢) لم يكن بعضها (م)

(٣) سقط (ن)

(٤) وطائفة ثانية من (م)

(٥) للمعول (ط) للمعول (م)

(٦) حاصل مع المعلوم كالأثر (ل)

(٧) الاعتبار في تلك لعل (م)

الذي هو العلة يكون بالنسبة إلى هذه النتائج^(١) [كالأب بالنسبة إلى الأولاد ،
والأكصل [بالنسبة إلى الفرع . وكما أن الأب اجتذبه إلى أولاده أكثر من
اجتذابه إلى أولاد غيره وكذلك^(٢)] لا يتمتع أن يكون اهتمام حال كل روح
من الأرواح الفلكية بالنفوس البشرية ، التي هي كالأولاد ، أهم من اهتمامها
بنتائج سائر الأرواح

ولهذا السبب يقول أصحاب الظلمات . أحرق طماعي النام بكذا ،
وأرشدني إلى كذا

واعلم : أن [الحق : أن هذا النوع من الكلام ليس فيه إلا بيان مجرد
الاحتمال ثم إن اتفق^(٣)] لأرباب المكاشفات وأصحاب المشاهدات ، تجارب
تعوي هذا لاحتمال : قوي الاعتقاد فيه . وإلا فهي باقية في بقعه الإمكان^(٤)

واعلم أن هذا البرهان الذي ذكرناه في أن العلل لموجبة لدوات
النفوس ، لا بد وأن تكون شيئاً من العقول الفلكية [أو النفوس الفلكية^(٥)]
فهو عينه برهان على أن السبب لحدوث العلوم والأحلاق في حواهر النفوس
البشرية [يجب أن يكون شيئاً من العقول الفلكية ، أو النفوس^(٦)] الفلكية ،
ولما كان مهاج الكلام فيه واحداً ، لا جرم اقتصرنا على المذكور ، وتركنا
الإطناب فيه . والله أعلم

(١) سقط (ط ، ل)

(٢) سقط (و)

(٣) سقط (م)

(٤) هو لا يتفق . وم محذوف هو من وسواس الشياطين . وقد بينا في تعليقا حل كتب البرزخ
وهو الخريف الثاني من المطالب له . أن لظلام لا أصل له . وإنما هي من المعينات والاعاز
التي ابتدعها اليهود في زمان الأسر البابلي . وبينما أن أرباب المكاشفات لا يدرون ما يعمل بهم ،
فكيف يدرون ما يعمل بغيرهم ؟

(٥) سقط (م)

(٦) سقط (م) وكلمة البشرية . سقط (ل)

الفصل السابع عشر
فهرس
بيان أن اشتغال النفوس البشرية
بالدعاء والتضرع . هل يعقل أن يكون فيه
فائدة أم لا؟

من لناس من أنكز هذه التأثيرات ، واحتج على صفة ذلك الإنكار
بوجه :

الحجة الأولى إن الممكات بأسرها متبهة إلى ذات الوجود ، فإن
اقتضى شيء من لوازم ذات واحب الوجود ، حدوث ذلك الشيء . وجب أن
يحصل ، سواء وجد ذلك الدعاء ، أو لم يوجد . وإن لم يوجد في لوازم ذات
واجب الوجود ما بوجب حصول ذلك لأثر ، لم يتفع بالدعاء أصلاً .

الحجة الثانية إن المعترفين بنقاد علم الله تعالى في جميع المحدثات .
قائوا ذلك الشيء إن كان معلوم الوقوع : وقع ولا حاجة إلى الدعاء . وإن
كان معلوم اللا وقوع : لم يقع ولا فائدة في دعاء

الحجة الثالثة . إن مادي حدوث الحوادث في هذا العالم ، ليس إلا
العلل العالية الفدكية فلو قلنا إن قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث
توجد وبعد الدعاء تدخل في الوجود . كما قد أنسا للنفوس البشرية على
صعفها برعاً من التأثير في العلل العالية [وذلك بعيد جداً^(١)]

الحجة الرابعة : إن الأسباب العالية إما أن تكون تأثيرها بالإيجاب
[والطبع^(٢)] أو بالقصد والاختيار . فإن كان الأول ، لم يكن في ادعاء فائدة

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) من (ل)

وإن كان الثاني ، فعلم تلك الأسباب العالية الفعالة العامة بمصلح هذا العالم :
أكمل وأتم وأرقى من علم الشر . فإن كان الأصلح حصول ذلك شيء ،
فتلك العلل العالیه لا تحل بها التة وإن كان الأصلح عدم ذلك شيء ،
كان طلب تحصيله بالدعاء : جهلاً وحكمة العلل العالية تمنعها عن الإقدام
على فعل ما لا ينبغي

الحجة الخامسة : إن لأسباب العالية الفلكية إن كنت فاعلة لذلك
الفعل ، لم يكن في هذا الدعاء فائدة وإن كانت بمنفعة من ذلك الفعل ، كان
اشغال هذا الإنسان بطلب تحصيل ذلك الفعل ، يجري مجرى المنازعة مع
الأسباب الفلكية . والصعب إذا قاوم لعوي ، لم يستفد منه إلا الملت واسرد
والحرمان

الحجة السادسة : إن المشتغل بالدعاء . إما أن يكون قد حصل في فيه
بوع من المكاشفات الروحانية ، أو لم يحصل ذلك . فإن لم يحصل ذلك ، كان
ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ، ولا فائدة فيه إلا تكثير الهذيان . وإن حصل
فيه ذلك الكشف . فإن كان الكشف قوياً تاماً ، صارت النفس مستغرقة في
ملك الأصواء والأدوار ، يبقى النفس مع ذلك المقدار من ذلك الكشف ، طالبة
لهذه الأغراض اجسمانية^(١) راعية في تحصيلها . كانت تلك القوة الحاصلة من
تلك المكاشفة ضعيفة جداً . وحينئذ لا تفيد شيئاً .

الحجة السابعة . إن الدعاء يجري مجرى تنبيه الغافل وإعلام الجاهل .
فكأنه يقول لمعروء : تركت الخود والفصل والرحمة . فأتنا أعدمت أن الأولى
فعله . ولا شك أن هذا مبالغة في سوء الأدب

الحجة الثامنة . إن من حصر في مجلس السلطان القاهرة ، فإن لأدب
يقتضي أن لا يشافهه بالطب . ورعاية هذا الأدب^(٢) في حصرة دي الخلاص
أولى .

(١) الخسيسة (٥)

(٢) الطلب (٧)

الحجة التاسعة : إن لعلل العالية مبرهنة عن النسخ ، موصوفة بالجود ،
وإعادة الرحمة فامتاعها عن ذلك^(١) قل الدعاء ، يدل على امتناعها في أنفسها .
إما بحسب الامتناع الدائي ، أو لأجل أنها على ضد المصلحة الملانية^(٢) للعالم

الحجة العاشرة : اتفق جمهور أرباب اسرياسيات - على أن الرضا
بالقضاء . باب الله الأعظم والإقدام على الدعاء - خصوص في التصرف من
غير الإذن . والسكون بالقلب وباللسان هو الرضا . فوجب أن تكون هذا
هو المبهج الأكمل ، والطريق الأفصل

فهذا بيان شبهات المكربين لدعاء

وأما المعترفون بأن الاشتغال بالدعاء - طريق نالغ ، ومنهج مستقيم
فقد ذكروا فيه فوائد

الفائدة الأولى [إن النفس بمقتضى جوهرها] وموجب فطرتها^(٣) :
محبوبة على حب اللذات الحسماية ، والأغراض العاحلة . وأما الإعراض عن
هذه الطريقة ، والإقبال على الله بالكلية ، فعلى خلاف عدتها ، وعلى منافسة
فطرتها

إذا عرلت هذا فنقول : الداعي إذا اعتقد أن به في استدعاء غرضاً .
فلأجل تحصيل ذلك المعرض تتوجه النفس إلى جانب حلال الله تعالى ، وتصبر
وتلح [في ذلك الطلب^(٤)] وذلك الإصرار والإلحاح يوجب استغراق النفس في
الإقرار بكمال قدرة الله تعالى ، ونفاذ^(٥) قدرته ومشيتته في جميع أجزاء العالم
الأعلى والأسفل . وهذا الطريق يحصل للنفس هذه السعادة ، وكلما كانت
المواظبة على هذه الطريقة أكثر ، كان الانقطاع عن العالم الأسفل أكثر ،

(١) ذلك العمل (م)

(٢) مصلحة ، العالم (ل)

(٣) منقط (ل)

(٤) منقط (ل)

(٥) وفاء مشيئته (ل)

والانجذاب إلى العالم أتم وأكمل ولا شك أن في هذه الحالة منعمة عظيمة شريفة [عالية مرعبة^(١)] في الاشتغال بالدعاء

الفائدة الثانية : لا شك أنه كما يعتبر في حصول الأثر ، حال الفاعل ، فكذلك يعتبر حال الفاعل ، وأيضاً : فتأثيرات تلك العلل العالية في حوادث هذا العالم ، لا شك أنها موقوفة على شرائط حادثة ، وإلا لدام الأثر لدوام تلك المؤثرات

إذا عرفت هذا فنقول ، إنه لا يمنع أن يكون تكيف نفس الداعي بالكيفية الحاصلة عند الدعاء كان شرطاً لقيضان تلك الآثار عن تلك العلل العالية ، فبعد حصول هذه الحالة ، تحدث تلك الآثار عن تلك العلل العالية ، ولا يمنع أيضاً أن يقال : إن نفس الداعي عند الاستعراق في الدعاء ، يظهر فيها نور من أنوار عالم الغيب ، وأثر من آثار تلك الأرواح القاهرة ، حيث تدنق حوهر النفس البشرية ، ويحصل لها استعلاء في تلك الحالة ، وبواسطة تلك القوة [والقدرة^(٢)] يحصل ذلك الحادث المطلوب .

الفائدة الثالثة . بما قد ذكرنا . أن لكل واحدة من هذه النفوس البشرية روحاً من الأرواح العالية لعلكية ، وتكون هذه النفوس البشرية بالنسبة إلى تلك الروح^(٣) كالأولاد بالنسبة إلى الأب . وكالعبيد بالنسبة إلى المولى ، فإذا أخذت النفس في التصمية عن العلائق الحسدية ، ثم سالت في الدعاء والتصرع ، انجذبت هذه النفوس إلى تلك الروح الفلكي ، الذي هو الأصل والمعدن والمبع . وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جواهر هذه النفوس البشرية قوة وقدرة وسلطنة على هيولى العالم الأسفل ، بحيث تحصل أنوار عجيبة وأحوال غريبة .

إذا عرفت هذا فنقول . اجتماع الجميع انعطيم على الدعاء الواحد في

(١) مقط (ل)

(٢) من (م)

(٣) الأرواح (م ، من)

المقصود الواحد . أقوى تأثيراً من إقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لأن عند الاجتماع تضم المؤثرات الكثيرة ، بعضها إلى البعض فيكون التأثير أقوى لا محالة ، وقد ضرب العلماء هذا مثلاً ، فقالوا القرائات مرتبة على أربع مراتب : القرن الأصغر ، والأوسط ، والأكبر ، والأعظم

والسبب في هذا التفاوت . أنه كلما كانت الكواكب أكثر ، وكان قرب بعضها من البعض أتم . كان التأثير أقوى . فلهذا السبب أمرت الشريعة الحقة بترتيب الاجتماعات على أربع مراتب .

فأولها : [أداء^(١)] يصلوات الخمس في الجماعات لأب القوم إذا اجتمعوا حصت من تلك الجمعية آثار لا يحصل عند الانفراد

وثانيها صلاة الجمعة [في الأسبوع^(٢)] فإن لجمعية هناك أكثر وأتم [مما في غيرها^(٣)] فلا جرم تكون قوتها كامل وأفضل .

وثالثها صلاة العيد والجمعية فيها أتم وأكمل وأكثر مما في صلاة الجمعة

ورابعها وهو القرائ الأعظم اجتماع العالم في موقف المح . فإن الجمع العظيم من أهل المشرق والمغرب ، يجتمعون في ذلك الموقف ، ويوحسون أفكارهم وأدهاسهم إلى استئصال الرحمة ، وطلب المعونة^(٤) من الله تعالى . فلا حرم يحصل فيه من التأثير ، ما لا يحصل من سائر الروحه ولهذا السبب شرائط كثيرة سنذكرها في شرح السحر المبني على الأوهام ، وتصفيه النعوس .

فهذا ما يمكن شرحه باللسان . ومن حاض في هذا الطريق وجد فيه من أنواع الفوائد ما لا يمكن ذكره باللسان ، ولا شرحه بالأقلام وإلهادي إلى الحق ليس إلا الملك العلام

(١) من (س)

(٢) من (م)

(٣) من (م)

(٤) المعونة (س)

الفصل الثامن عشر
في
بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور

[قال المصنف^(١)] : سألني بعض أكابر الملوك عن هذه المسألة . وهو الملك « محمد بن سام بن الحسين الغوري » وكان رجلاً حسن السيرة ، مرضي الطريقة ، شديد الميل إلى العلماء ، فري الرعية في محاسبة أهل الدين ولعمل فكنت له فيه رسالة ، وأنا أذكر ههنا ملخص ذلك الكلام . فأقول الكلام فيه مبني على مقدمات

المقدمة الأولى . إنا قد دللنا على أن لنفوس البشرية ، باقية بعد مفارقة الأبدان .

[والمقدمة الثانية .]^(٢) إن تلك النفوس التي فارقت أبدانها أقوى من هذه النفوس المتعلقة بالأبدان من بعض الوجوه . وهذه النفوس أقوى من تلك من وجه آخر . أما أن النفوس المفرقة أقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه : فهو أن تلك النفوس لما فارقت أبدانها ، فقد رل القطاء والوطاء وانكشف لها عام العيب ، وأسرار منازل الآخرة . فصارت العلوم التي كانت سرهانية عند التعلق بالأبدان ، صرورية بعد معرفه الأبدان . وكانت تلك

(١) من (م)

(٢) من (س) ولي (م) « الأبدان وتلك النفوس » ، إلح .

النفوس الروحانية حين كانت النفوس^(١) بديعة كانت تحت غبار وتخار ، فلما رل البدن أشرفت تلك النفوس ، وتجلت وتلاآت ، فحصل للنفوس المعارقة عن الأبدان ، هذا الطريق . نزع من الكمال

وأما أن النفوس المتعلقة بهذه الأبدان ، أقوى من تلك للنفوس المفارقة من وجه آخر فلأن آلات الكسب والطلب ساقية هذه النفوس . فهذه النفوس بواسطة الأفكار المتلاحقة ، والأنظار المتعاقبة ، تستعيد في كل يوم علماً جديداً ، ويحدثاً زائداً

وهذه الحالة غير حاصلة^(٢) للنفوس المعارقة .

والمقدمة الثالثة .^(٣) إن نعلق النفوس بأسانها ، نعلق بشبه العشق الشديد والحب التام . وهذا السبب فإن كل شيء يطلب تخصيه في الدنيا . فإثما يطلب ليتوصل به إلى إيصال الخير والراحة إلى هذا البدن وإذا ثبت هذا ، وإذا مات الإنسان ، وفارقت النفس هذا البدن . فذلك المين يبقى ، وذلك العشق لا يزول إلا بعد حين . وتبقى تلك النفس عظيمة الميل إلى ذلك البدن ، عظيمة الانحذاب إليه لا سيما على المذهب الذي بصراه من أن النفس الناصقة مدركة للجريئات . ، وأنها تبقى موصوفة بهذا الإدراك بعد موت البدن^(٤) [وإذا عرفت هذه المقدمات ، نقول : إن لإنسان إذا ذهب إلى قبر إنسان ، قوي النفس ، كامل الجوهر شديد التأثير ، ووهب هناك ساعة ، وتأثرت نفسه من تلك التربة . حصل لنفس هذا الرائر تعلق بتلك التربة وقد عرفت أن لنفس ذلك الميت ، تعلق بتلك التربة . أيضاً . فحينئذ يحصل لنفس هذا الرائر ، الحي ، ولنفس ذلك [الإنسان^(٥)] الميت . ملائاة ، بسبب اجتماعهما على تلك التربة . فصارت هاتان النفسان شبيهتان بمراتين ،

(١) النفس (م)

(٢) وثلة (طا)

(٣) من هنا إلى موت لسن مكرر في الفصل التاسع عشر في (م) والنسخ المشابهة ما . ويدل المقدمة الثالثة . للمرة الثانية

(٤) موتها (م) ومن المقدمة الثانية إلى هنا . مكرر في الفصل التاسع عشر

(٥) من (م)

صقيلتين ، وضعت بحيث ينعكس الشعاع من كل واحدة منهما إلى الأخرى . فكل ما حصل في نفس هذا الزائر الحي من المعارف البرهانية ، والعلوم الكسبية ، والأخلاقي العاصلة من الخضوع لله تعالى ، وأرضاً بقضاء الله تعالى ، ينعكس منه نور إلى روح ذلك [الإنسان^(١)] الميت ، وكل ما حصل في نفس ذلك الإنسان من العلوم المشرفة والآثار القوية الكاملة فإنه ينعكس منها نور إلى روح هذا الزائر الحي . ومهدا الطريق نصير تلك الزيارة سبباً لحصول المنفعة الكبرى ، والبهجة العظمى لروح الزائر ، ولروح المروء .

فهذا هو السبب الأصلي في شرعية الزيارة . ولا بعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق وأغمص^(٢) مما ذكرناه .

وتمام العلم بحقائق الأشياء ليس إلا عند الله سبحانه وتعالى .

(١) من (من)
(٢) وأحق (من)

الفصل التاسع عشر

الفصل التاسع عشر
في
مراتب النفوس في المعارف والعلوم

[التقسيم الأول : المراتب ^(١)]

اعلم أن الحكماء ضبطوا تلك المراتب في أربع مراتب

المرتبة الأولى . العقول الهيرلانية وهي نفوس الأطفال الخالية عن جميع المعارف والعلوم إلا أنها قابلة للعلوم ، لا محالة . سميت بالهيرلانية لهذا المعنى .

المرتبة الثانية . ^(٢) العقل بالملكة وذلك لما بينا : أن العلوم الكسبية لا يمكن تخصيصها إلا بواسطة العلوم البديهية وهذه العلوم البديهية تحصل في العمول أولاً ، ثم إن الإنسان يركب بعضها مع البعض ، فتصير تلك التركيبات موجبة لصيرورة المجهولات معلومة ثم في هذه السلسلة يقع التفاوت من وجهين :

الأول . في كثرة تلك العلوم البديهية وقلتها

والثاني : في أن صاحبها قد يكون يبحث يسهل عليه تركيب العلوم

(١) زيادة

(٢) في الفصل الثامن عشر اشترى إلى عداد مكررة في (م) والتكرير هنا من . والمرتبة الثانية
على قوله . العقل بالملكة والكلام مبسط تماماً في (س ، ط ، ل)

لبدئية ، بحيث تتلدى تلك التركيبات إلى حصول العلوم بالنتائج ، وقد يكون
بحيث يصعب عليه ذلك وقد يكون بحيث يتيسر عليه ذلك

واعلم : أن مراتب السهولة والصعوبة غير مصبوبة ، بل كأنها عبر
منسahية . وكما أنه لا يبعد انتهاءها في طرف النقصان ، إلى العبي الذي لا
يتيسر عليه الكسب والطلب أصلاً ، فكذلك لا يبعد انتهاءها في طرف الزيادة
إلى الكامل ، الذي تحصل له تلك التركيبات على أكمل الوجوه ، وأحسن
الترتيبات من غير سعي في الطلب . وأصحاب هذا الكمال هم الأنبياء
المعظمون ، والحكماء الكاملون . ومن اصطوفيه من يسمى هذا النوع من العلم
بالعلم اللدني . أخذاً من قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً ﴾^(١) .

والمرتبة الثالثة . فهي العقل بالفعل^(٢) وهو أن يحصل العلوم الكسبية
تحصيلاً تاماً وافرأ ، إلا أنها لا تكون حاضرة في عقله . ولكب تكون بحيث متى
شاء استحضارها ، قدر عليه من غير حاجة إلى مزيد عناء وتكلف .

والمرتبة الرابعة . أن تكون تلك العلوم حاضرة بالفعل ، مشرفه تامه
كاملة مصبوبة^(٣) وهذا هو المسمى بالعقل المستعاد ، وإذا بلغت النفس الشربة
إلى هذا الحد ، فقد وصلت إلى آخر الدرجات الشربة ، وأول منازل الملائكة
فهذا هو شرح حال المعارف والعلوم ، بحسب التقسيم

التقسيم الثاني - الإدراكات .

قالوا . الإدراك إما أن يكون إدراكاً للجريئات ، أو إدراكاً للكلبات . فإذا
كان إدراكاً للجريئات . فإم أن يكون ذلك الإدراك [مشروطاً بكونه ذلك
الإدراك حاصراً وهو الحسن أو لا يكون^(٤)] مشروطاً به ، وهو الخيال وأما

(١) الكهف ٦٥

(٢) العقل (م)

(٣) مضية (م)

(٤) سبط (ط)

إدراك الكليات ، فهو العقل . ثم زعموا : أن الحس يدرك المحسوس ، مع
مادته المعينة

وأما الخيال فإنه مجرد بعض التحريد عن تلك المادة . ولذلك فإن تخيل
الإنسان للأشياء ، لا يتوقف على حضورها في الأعيان . وأما العقل فإنه مجردها
عن المادة تجريداً تاماً

واعلم أن هذه كلمات مألوفة معهودة ، ولم يبحثوا عنها البتة . والبحث
فيها من وجوه

الأول : إن الصورة العقلية عرض شخصي ، حال في نفس شخصية .
وتلك النفس قامت بها علوم كثيرة وميول وإرادات وأخلاق . فهذه الصورة
العقلية مقارنة لها بأسرها ، ومصاحبة لها

فكيف يمكن أن يقال : إنها صورة مجردة ؟ وإن قالوا : [المراد من كونها
مجردة أنه إذ حذفت عنها هذه المقارنات ^(١)] كانت مجردة قلنا : فلم لا
يقال ^(٢) أيضاً إن لصورة الحسية صورة مجردة بهذا التأويل

الثاني : إن القول بإثبات الصور المجردة قول متناقض لأن كونها
مجردة : قيد راند على ماهياتها ، مقارن لها . فالقول بكونها مجردة مع من كونها
مجردة .

الثالث . إنهم يسووا في المطلق . أن الكلي له أنواع خمسة . الجنس
والفصل والنوع والخاص والعرض العام .

أما الجنس والفصل فهما جزءا قوام الماهية . والعرض الحال في نفسي ،
يتمتع كونه جزءاً من قوام الماهية الموجوده في الخارج

وأما النوع فهو الماهية ، والماهية المرحودة في الخارج ، كالعقل والشمس

(١) سمط (م) و ، (ط)

(٢) فلم قلتم إن (٢)

والقمر . يمتنع أن يكون هي عين العرض الحال في نفسي ، أو أن يكون مساوياً
له .

وأما الخاصة والعرض العام فهما من الصفات القائمة بالماهيات الخارجية ،
ليمتنع أن تكون تلك الصفات عين العرض الحال في نفسي . فثبت : أن القول
بأن الصورة الحالة في النفس ماهية كلية مجردة . كلام ليس به البتة حقيقة ولا
أصل بل الحق . أن الحال في النفس هو العلم بهذه الماهيات والشعور بها
وهذا العلم عرض معين وصفة معينة حالة في نفس معينة في زمان معين فكان
القول بأن تلك الصورة - صورة كلية مجردة - كلاماً فارغاً عن المعنى .
والنقطة الثالثة : أن نقول - الإبصار ينوقف على شرائط . فكدا
البصيرة

والشرط الأول : [للإبصار^(١)] أن لا يكون المبصر في غيبة الخلاء
كالشمس فإن لمبصر يتحير فيها لقوتها ولا في غيبة الخفاء كالآثار ،
ومراتب المترجات وكذا المعقول إذا كان في غيبة الخلاء مثل المارقات فإن
العقل يعجز عن إدراكه . وإن كان في غيبة الخفاء ، كمرتب الأنواع الأخيرة
من الكميات البسيطة والمركبة ، فالمعقول عاجز عن الوقوف عليها بالتمام .
وأما المرتبة المتوسطة فهي الكميات والكميات الظاهرة . والمعقول تقدر
على الوصول إليها

والشرط الثاني : إن المبصر إذا كان حاصراً ، فلما لم يحرك لإنسان حدقته
من جانب إلى جانب ، تحريكات كثيرة : لم ير المبصر . فكذلك النفس
الساكنة ، ما لم تحرك عنها الروحانية من معقول إلى معقول . لم تمكن من
الإبصار ، وتلك التحريكات هي المسماة بالفكر والروية وبظر العقل . وكما أن
نظر العين عبدة عن تقليد الحدقة ، من جهة إلى جهة طلباً للرؤية فكذلك بظر
العقل عبدة عن تقليد حدقة العقل^(٢) من جانب إلى جانب طلباً لإدراك
المعقول

(١) مصفة (م)

(٢) العين (ط)

والشرط الثالث إن القوة اساصرة لا يمكنها إدراك المنصدرات ، إلا عند صيروره الهواء مصيئاً ، بسبب طلوع الأشياء النيرة . فكذلك العمل لا يقدر على الإبصار إلا عند طلوع اليراب الروحانية . ثم نيرات العالم الحسماني أربعة : الشمس والقمر والكواكب ولـسار وأعظمها شمس ، ثم القمر ، ثم الكواكب ، ثم النار . فكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة (المدأ^(١) الأول يعلى ويقـدس - وبعده الروح الأعظم ، الذي هو أشرف الأرواح المقدسة ، وبعده درجات الملائكة ، مثل : مراتب الكواكب ، وبعده لعقل الشرقي وهو بمنزلة النار .

ومراتب الأرواح الشرية على نوعين : منها ما تكون إشرافها وفوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله تعالى ، وبعضها بسبب تركيب البراهين اليقينية والاولون هم [الملائكة^(٢)] والأنبياء والأولياء والثاني هم الحكماء واعلم أن نور العقل له عيوب^(٣) كم أن النار لها هيوب .

فالأول [إن نور النار مروح ملحداد كثير يسود الثوب ، ويخفف الدماغ ، وكذلك نور العقل مروح ملحداد الشبهات والثاني : إن نور النار له إشراق وإحراق ، وكذلك^(٤)] نور العقل فيه إشراق ، وهو إذا وقع على ادلائل ، وإحراق إذا وقع على الشبهات .

والثالث إن نور السراج ينطفئ بأدن مسبب ، وكذلك سراج العقل ينطفئ بأدن شهة .

والرابع إن اسراج ، لما يصيء إذا وضع في بيت صغير ، وإما إذا وضع في صحراء واسعة فإنه يقل صوؤه ، ويصير كالمنظلم وكذلك سراج العقل ،

(١) اندر (م)

(٢) سقط (طا ، ن)

(٣) عيون (م)

(٤) سقط (م)

نما يظهر بوجه إذا استعمل في المطالب الخفية ، كالحساب^(١) والهندسة فأما إذا استعمل^(٢) في المطالب العاليه ، فإنه ينطفيء بل نقول إن الروح لما طلب معرفة نفسه ، صار كالمنطفيء ، وحصلت له هذه الشهات المشروحة في هذا الكتاب

والخامس ظهور صور السراج ، مشروط بأن يحصل بينه وبين قرص الشمس حائل فإذا وصع في مقابلة قرص الشمس . اسطفاً . وكذلك سراج العقل ، إذا وصع في مقابلة عالم الأرواح المطهرة . انطفأ .

والسادس : إن نور السراج وإن طال نفاذه ، ولكنه بالآخرة ينطفيء . وإن قدرنا أنه يستمر ، لكنه إذا طلعت الشمس تظل صوره وكذلك نور سراج العقل . إما أن ينطفيء لطريان العقلا والشهات ، أو إن بقي إلى آخر العمر^(٣) لكنه عند موت البدن تتجلى له من عالم العيب أنوار . لا سوى لنور عقله في مقابلتها أثر .

(١) كالحسابيات والهندسيات (ل)

(٢) وصع (م)

(٣) الأمر (م)

الفصل العشرون
في
نسبة الأعضاء والقوى إلى جوهر النفس

اعلم أن الحكماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة
فالمثال الأول . هو أن جوهر النفس كالملك ، والبدن كالملكة له . ولهذا
الملك حديدان : جند يرى بالمصر [وهو . الأعضاء الطاهرة والباطنة] وجند
يرى بالمصيرة^(١) وهو القوى المركوزة في تلك الأعضاء
واعلم : أن لوجود هذه القوى معونة في تكميل مصالح النفس تارة ، وفي
تكميل مصالح البدن أخرى .
أما النوع الأول من المعونة : فهو أن كمال النفس الباطنة في أن تعرف
الحق بذاته ، والخير لأجل العمل به . لكن عمل الخير مشروط بتقدم التعرف ،
ولكنها خلقت في أول المصرة خالية عن معرفة أكثر الأشياء ، فأعطيت الحواس
الطاهرة والباطنة ، حتى أن النفس إذا أحست بالحسوسات ، تبتهت
لمشاركات بينها ، ومباينات . فيتميز عند الحس^(٢) ما به حصلت المشاركة من
الأشياء ، عما به حصلت المباينة بينها . ثم إن تلك الصور على قسمين
منها ما يكون مجرد تصوراتها ، موجبةً جزم الذهن بإسناد بعضها إلى

(١) منقط (ل)

(٢) النفس (م)

البعض ، بالنهي أو بالإثبات . ومنها ، ما لا يكون كذلك . فالأول : هو
البديهيّات . والثاني . هو الطرياق . فهذا بيان معرفة الخواص ، في تكميل
جوهر النفس . وأم معونتها في تكميل جوهر ابدن فهو أنا سنا . أن البدن حار
رطب ، فيكون أبداً في التحلل والديول . وهذا السب يحتاج إلى إيثار بدل ما
تخلل عنه ، ولا بد من لمير بين ما يكون ملائماً ، وبين ما يكون مناهياً . فهذا
البيان معونة الخواص في تكميل جوهر البدن

واعلم . أن السعي في إصلاح مهمات البدن ، بهذا السعي في إصلاح
مهمات جوهر النفس إنما دخلت هذا^(١) العالم الجسماني ، لتكتسب العلم النافع
والعمل الصالح . لكن آلة النفس في هذا الكسب هو هذا البدن ، وما لم تكن
الآلة صالحه لم يقدر المكتسب على الاكتساب بها . فثبت : أن الاشتغال بإصلاح
مهمات ابدن ، سعي في إصلاح مهمات النفس

لثالث الثاني قالوا : القلب في البدن يشبه اسوالي في مملكته ، وفواه
وحوارحه بمنزلة الصانع ، والقوة العقلية المعكرة كالمشير الناصح ، والشهوة
كالعبد^(٢) الذي يجلب الطعام إلى المدينه ، ولعصب كصاحب الشرطة . ثم إن
الشهوة التي كالعبد الجالب للطعام إلى امدينة قد يكون خبيثاً مكاراً ، مخادعاً ،
يتمثل بصورة الناصح ، إلا أن تحت بصره كل شر هائل ، وسم قاتل ،
وتكون عادته منازعه الورير الناصح ، في كل تدبير تدبره

وكما أنه يجب على الملك العاقل ، أن يسلط وزيره الناصح ، على عبده
الجالب للطعام ، وعلى صاحب الشرطة ، وأن لا يلتمس إن تحليطهما في حق
الورير ، ليستقيم أمر المدينه . فكذلك النفس الناطقة متى استعانت بنور
العقل ، واستنصت بصوء العلم والحكمة ، وجعلت الشهوة والغضب
مقهورين ، استقام أمر هذه الحياة الجسمانية . ومن عدل عن هذه لطريقة ،

(١) على (ل)

(٢) ولشهوة كالذي يجب (ل)

كان كمن قال الله في حقّه . ﴿ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ﴾^(١) .

المثال الثالث : لبيدن كالمدية ، والنفس الساطمة كالملك ، والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود ، والأعضاء كالرعية ، والشهوة والغضب كعدو ينارعه في ممكته ، ويسعى في إهلاك رعيته . فإن قصد الملك قهر ذلك العدو ، استقامت المملكة ، وارتفعت الخصومة . وإن لم ينزع عدوه صبيح مملكته ، واحتلت بلده ، وصارت عاقبة أمره إلى الهلاك .

المثال الرابع : مثل النفس الناطقة ، مثل : فارس ركب لأجل الصيد فشهوته لمرسه ، وغضبه كله . فإن كان الفارس حذراً ، وفرس مرتاضاً متقاداً ، وكله معلماً ، كان حذراً بالنجح . ومنى كان هو في نفسه أحرق ، وكان الفرس في نفسه جهوحاً ، والكلب غير معلم^(٢) فلا فرسه تبعث نخته على حسب إرادته ، ولا كلبه يسترسل بإشارته . فهو حليق بأن يعطب ، بضلاً عن أن يتال ذلك الذي طلب .

المثال الخامس : اعلم أن هذا البدن يشبه الدار اكاملة ، التي بيت ، وأكملت سوتها وحرائها ، وأقيمت أبوابها ، وأعد فيها كل ما يحتاج إليه صاحب الدار

أ - ولرأس كغرفة في أعلا الدار ب - والثقب في الرأس كالروازن في عرقه الدار . ح - ووسط دماغه كالأبواب في امدار د - والعلم كتاب الغرفة . هـ - والأنف كالطاق الذي يوقى باب الدار . و - والشفتان كمصراعي الباب . ز - والاسنان كالنويين . ح - واللسان كخاحب ط - وانظهر كالجدار لقوي ، الذي هو حصص الدار ي - والوجه كصدر الدار . با - والرئة التي هي الحاذة للنفس البارد كالبيت الصيفي ب - وجريان النفس فيها ، كالهواء الذي يجري في البيت الصيفي يج - والقلب مع حرارته لغريزية كالبيت الشتوي يد - وبيت المعدة مع تصح المعدة فيها كالطبخ يه - والكبد مع حصول الدم فيها

(١) اجنائة ٢٣

(٢) عفورا (م)

كبيت الشراب يو - والعروق التي يجري فيها الدم كمسالك الدار يز -
والطحال بما فيه من السوداء كالحواشي التي تصب فيها الدرديات . يح - والمرارة
بما فيها من الصفراء الحادة كبيت السلاح . يط - والأمعاء بما فيها من ثقل
الطعام كبيت الخلاء . ك - ومثانة بما فيها من البول كبيت الشرا - والسيلا
في أسفل البدن كالمواضع التي تخرج منها القادورات من الدار . كب - والرجلان
كالمركب الطيع . كج - والعظم مع بناء الجسد عليها كالخشب التي عليها بناء
الدار . كد - واللحم في حلال العظام كالطين كه - وأعصب الذي ربط
بعض العظام ببعض كالرسم الذي تربط به بعض الأشياء من بعض . كو -
والتجويفات في جوف العظام كالصناديق في الدار . كز - والمخ فيها كاخواهر
والأمتعة المحزونة في الصناديق .

فهذا ما يتعلق بسيرت هذه الدار .

ثم إن النفس الناطقة في هذه الدار ، كالملك [المنصرف^(١)] فيبصر
بالعين ، ويسمع بالأذن ويشم بالمنخرين ، ويدوق باللسان وينطق أيضا باللسان
ويلمس باليدين ، ويعمل الصنائع بالأصابع ، ويمشي بالرجلين ، ويرك على
الركبتين ، ويقعد على الإليتين رينام على الحسرين ويسند بالظهر ويحمل الأثقال
على الكففين ، ويخيل بمقدم أدماعه وينفكر بوسط الدماغ ، وينذكر بمؤخر
أدماعه ، ويصوت بالحنجرة ، ويستششق الهواء بالخيشوم ، ويمضغ بالأسنان ،
ويبتلع بالمرىء .

والمقصود من كل هذه الآلات والأدوات - أن يكتسب حلية العلم ،
وتصير هذه النفس متفحشة ، بنقش عالم الملكوت ، متحلية بحلية اللاهوت
[الحي الذي لا يموت^(٢)] [والله أعلم^(٣)] .

(١) سقط من (م)

(٢) من (م)

(٣) سقط (م)

الفصل الحادي والعشرون
في
تعدد خواص النفس الإنسانية

ومحى نذكر مها ستة^(١)

النوع الأول من الخواص : النطق وفيه أبحاث :

البحث الأول : إن الإنسان الواحد ، لو لم يكن في الوجود إلا هو ، وإلا الأمور الموجودة في الطبيعة ، هلك أو ساءت معيشته . بل الإنسان محتاج إلى أمور أريد مما في الطبيعة مثل الغذاء ليعمل . فإن الأغذية الطبيعية لا تلائم الإنسان ، والملابس أيضاً لا تصلح للإنسان ، إلا بعد صيرورتها صناعية . لذلك يحتاج الإنسان إلى جملة من الصناعات حتى تنتظم أسباب معيشته . والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات ، بل لابد من المشاركة ، حتى يخرج هذا لذلك ، وينتج ذلك لهذا

ولهذه الأسباب احتاج الإنسان ، إلى أن تكون له قدرة على أن يعرف الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه ، بعلامة وضعية . وهي ألسان

فالأول وهو أصلحها وأشرفها الأصوات المركبة . والسبب في شرفها أن مدد الإنسان لا يتم ولا يكمل إلا بالقلب ، الذي هو معدن الحرارة لعيربية . ولابد من وصول النسيم البارد إليه ساعة بعد ساعة حتى يبقى

(١) حشره . القسم الأول [إنج] الأصل

على اعتداله ولا يحترق . فخلق الآب في مده ، بحيث يقدر الإنسان بها على اغريزية . ولا بد من وصول النسيم البارد إليه ساعة بعد ساعة ، حتى يبقى استرخال السيم البارد في قلبه . فإذا مكث ذلك السيم لحظة ، تسخن وفسد ، فوجب إخراجهم فاصابع الحكيم جعل النفس الخارج سبباً لحدوث [الحروق^(١)] فلا جرم سهل تحصيل^(٢) [الصوت بهذا الطريق

ثم إن الصوت سهل تقطعه في المحاسن^(٣) المختلفة ، فحصلت هيآت مخصوصة ، بسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك المحاسن^(٤) وتلك الهات المخصوصة هي الحروف فحصلت الحروف والأصوات بهذا الطريق [ثم ركبوا الحروف^(٥)] فحصلت الكلمات بهذا الطريق ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة ، معرفة لكل معنى مخصص . فلا جرم صار تعريف المعاني [المخصوصة بها الطريق^(٦)] في غاية السهولة . من وجوه .

الأول : إن إدخالها في الوجود في غاية السهولة

والثاني : إن تكون الكلمات الكثيرة الواقعة في مقاييس المعلومات الكثيرة في غاية السهولة

الثالث : إنه عند الحاجة إلى التعريف ، تدخل في الوجود ، وعند الاستغناء عن ذكرها تعدم . لأن الأصوات لا تبقى

والقسم الثاني من طرق التعريف ، الإشارة [لا أن السطق أفصل من الإشارة لوجوه^(٧)]

-
- (١) الحروف (ط)
 - (٢) سقط (س ، ل ، طا)
 - (٣) الخارج فحصل (م)
 - (٤) المحائق (م)
 - (٥) سقط (ط)
 - (٦) سقط (ط)
 - (٧) سقط (ط)

الأول . إن الإشارة لا تتناول إلا المرئي الحاضر . وأما النطق فإنه يتناول
المععدم ، ويتناول ما لا تصلح الإشارة إليه ويتناول ما تصلح الإشارة إليه
أيضاً

والثاني : إن الإشارة عبارة عن تحريك الحلقة إلى جانب معين . فالإشارة
نوع واحد أو نوعان . فلا تصلح لتعريف الأشياء المختلفة ، بخلاف النطق
فإن الأصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة .

والثالث : (١) إنه إذا كانت الأصوات والحروف إشارة إلى شيء ، فلا بد
أن ذلك الشيء قامت به صفات كثيرة ، فلا يعرف بسبب تلك الإشارة : أن
المراد تعريف الذات وحدها ، أو لصعة الثانية (٢) أو الصفة الثالث أو
الرابعة ، أو المجموع ؟ أما النطق فإنه واف لتعريف كل واحد من هذه الأحوال
بعينها

والقسم الثالث الكتابة وظاهر أن المؤنة في إدخالها في الوجود صعبة ،
ومع ذلك فإنها مفرعة عن النطق وذلك لأنها لو افترقا إلى أن نضع لتعريف
كل معنى من المعاني البسيطة والمركبة : نقشاً ، لا نقرنا إلى حفظ نموش غير
متناهية ، وذلك غير ممكن فدرروا فيه طريقاً لطيفاً وهو أنهم وصعوا بإزاء
كل واحد من الحروف النطقية البسيطة نقشاً خاصاً . ثم حملوا النقوش المركبة
في مقابلة الحروف المركبة فسهلت المؤنة في الكتابة بهذا الطريق إلا أن على
هذا التقدير صارت الكتابة معرفة على النطق ، إلا أنه حصل في الكتابة منفعة
عظيمة وهي أن عقل الإنسان الواحد يقى بامسقاط العلوم الكثيرة فالإنسان
الواحد إذا استسقط مقداراً من العلم ، وأثبت في الكتاب بواسطة الكتابة ، فإذا
حاء بعده إنسان آخر ، ووقف عليه ، قدر على استسقاط أشياء آخر زائدة على

(١) عبارة غير (م) والثالث إنه إذا أشار إلى شيء . فذلك الشيء ذات ، قلب بها صفات
كثيرة ، فلا يعرف ،
(٢) الغلاب (ط ، ل)

ذلك الأول . فظهر أن العلوم إنما كثرت بإعانة الكسبة . فلهذا قال عليه السلام : « قيدوا العلم بالكثافة » فهذا بيان طريقة^(١) النطق ، والإشارة ، والكثبة

البحث الثاني فيما يتعلق بهذا الباب . إن المشهور أن يقال في حد الإنسان : إنه حيوان ناطق . فقال بعضهم : إن هذا التعريف باطل ، طرداً وعكساً

أما الطرد فلأن بعض الحيوان ينطق^(٢) وأما العكس فهو أن بعض الناس لا ينطق ، ولا أحيب عنه . بأن المراد منه : النطق العقلي ، لم يدكروا لهذا النطق العقلي تفسيراً ملخصاً ويقول . الحيوان^(٣) نوعان

منه ما إد عرف شيئاً ، فإنه لا يقدر على أن يعرف غيره ، حال نفسه مثل لهائم وغيرها . فإنها إذا وجدت من أنفسها أحوالاً مخصوصة . فإنها لا تقدر على أن تعرف غيرها تلك الأحوال . وأما الإنسان فإنه إذا وجد من نفسه حالة مخصوصة ، قدر على أن يعرف غيره تلك الحالة الموحدة في نفسه فالناطق الذي جعل فصلاً مقوماً ، هو هذا المعنى . والسبب فيه : إن بنا : أن أكمل طرق التعريف هو النطق ، المعبر^(٤) عن هذه القدرة بأكمل الطرق الدالة عليها . وهذا [الطريق^(٥)] و [التقدير ، فإن تلك السؤالات لا تتوجه] رافقه أعلم^(٦)]

البحث الثالث^(٧) : إن هذه الألفاظ والكلمات ، لها أسماء كثيرة

والأول : اللفظ وفيه وجهان .

(١) حقيقة عبر (م)

(٢) قد ينطق (م)

(٣) ، خوب (م ، ط)

(٤) عبر (م ، ط)

(٥) من (طا ، ن) .

(٦) من (طا ، ل)

(٧) الرابع (م)

أحدهما إن هذه الألفاظ إنما تولدت بسبب أن ذلك لإنسان ، لفظ ذلك الهواء من خلقه . ولما كان سبب حدوث هذه الأصوات ، هو لفظ ذلك الهواء ، لا حرم سمياه باللفظ .

والثاني إن تلك المعاني كانت كامنة [في قلب ذلك الإنسان فلما ذكر هذه الألفاظ صارت تلك المعاني لكامة^(١)] معلومة فكأن ذلك الإنسان لفظها من الداخل إلى الخارج

والإسم الثاني - الكلام . ويشتمل هذه اللفظة من الكلام ، وهو الخرج والسبب فيه أن الإنسان إذا سمع [تلك^(٢)] اللفظة ، فقد تأثر حسه سماعها ، وتأثر عقله بفهم معناها . ولهذا لسبب سمي بالكلمة^(٣)

والإسم الثالث - العبارة . وهي مأخوذة من العبور والمجازة . ربه وحيان

الأول : إن ذلك النفس لما خرج منه ، فكأنه حوره وعبر عليه .
ولثاني إن ذلك المعنى عبر من القائل ، إلى فهم المستمع .

الإسم الرابع - القول . وهذا التركيب يعيد الشدة والقوة ولا شك أن تلك اللفظة لها قوة إما بسبب خروجها إلى الخارج ، وإما بسبب أنها تقوى على التأثير في السمع ، وعلى التأثير في العقل [والله أعلم^(٤)]

النوع الثاني من خواص الإنسان قدرته على استنباط الصنائع العجيبة . وهذه القدرة مدأ ، والة

أما المبدأ . فهو الخيال العاقل على تركيب تصور بعضها ببعض .

(١) سقط (ط)

(٢) من (ل)

(٣) فلاجل هذا المعنى سمي بالكلام (م)

(٤) من (ط ، ل)

وأما الآلة : فهي البدن . وقد سماها الحكيم «أرسطاطاليس»^(١) ، الآلة
المسماة . وسنذكر تفسير هذه اللفظة في علم التشريح . إن شاء الله . وقد
يحصل ما يشبه هذه الحالة للحيوانات الأحس^(٢) كالنحل في ساء الصوت
المسدسة ، إلا أن ذلك لا يصدر عن استنباط وقياس ، بل عن إلهام وتسخير ،
ولذلك لا تختلف ولا تتنوع هكذا قاله الشيخ . وهو مقصود بالحركة
الفلكية . وسفرد لهذا البحث فصلاً على الامتضاء

النوع الثالث من خواص الإنسان الأعراض النفسانية المختلفة^(٣) وهي
على أنسام .

فأحدها . أنه إذا رأى شيئاً لم يعرف سببه ، حصل له حالة مخصوصة في
نفسه ، سماها بالتعجب .

وثانيها . إنه إذا أحس بحصول لملائم ، حصلت له حالة مخصوصة
[تبعها أحوال جسمانية وهي تمدد في عضلات الوجه ، مع أصوات
مخصوصة^(٤)] وهي : الضحك . وإن أحس بحصول السافي والمؤذي ، حزن .
فيعصر دم قلبه في الداخل ، فيعصر أيضاً دماغه ، وينفصل عنه قطرات من
الماء . ويخرج من العين ما يسمى بالدماء^(٥)

وثالثها . إن لإنسان إذا اعتقد في غيره ، أنه اعتقد فيه أنه أقدم على
شيء من القبائح . حصلت حالة مخصوصة تسمى بالخجل

ورابعها : إنه إذا اعتقد في فعل مخصوص أنه قبيح ، فامتنع عنه لقبحه ،
حصلت هناك حالة مخصوصة وهي الحياء

(١) أرسطو (م)

(٢) لأحس (ط) الآخر (م) ، وغيرها

(٣) النفسانية الإنسانية المختلفة (طا)

(٤) سقط (ط)

(٥) ويخرج من العين وهي الدماء .

وبالجملة : فاستقصاء القول في [تعديد^(١)] الأحوال النفسانية مذكور في باب الكيفيات النفسانية .

ولنوع الرابع من خواص الإنسان : الحكم بحسن بعض الأشياء ، وقبح بعضها . إما لأن صريح العقل يوجب ذلك عند من يقول به ، وإما لأجل أن المصلحة الحاصلة بسبب المشاركة الإنسانية ، اقتضت تقريرها ، لتبقى مصالح العالم مرعية . وأما سائر الحيوانات ، فلها إن تركت بعض الأشياء مثل الأسد [المعلم^(٢)] فإنه لا يعترس صاحبه . وليس ذلك مشابهاً للحالة الحاصلة للإنسان ، بل هيئة أخرى لأن كل حيوان قابض يحب بالطبع كل من ينفعه . فلهذا السبب يكون الشخص الذي يطعمه مخرباً عبده ، فيصير ذلك ماعداً له عن اقتراضه

ولنوع الخامس من خواص الإنسان تذكر لأمر الماضي قليل إن هذه الحالة لا تحصل لسائر الحيوانات . والحزم في هذا الباب - بالنفي والإثبات - مشكل

ولنوع السادس : الفكر والروية وهذا الفكر على نوعين : أحدهما . أن يتمكن لأجل أن يعرف حالة في نفسه وهذا النوع من الفكر ، ممكن في الماضي والمستقبل والحاضر - والنوع الثاني : التفكير في كمية إيجاد وتكوينه وهذا النوع من الفكر لا يمكن في الواجب والممتنع ، وإنما يمكن في الممكن ثم لا يمكن في الممكن الماضي ، والحاضر وإنما يمكن في الممكن الاستقبالي . وإذا حكمت هذه القوة ، تبع حكمها حصول الإرادة الجارمة ، ويتبعها تأثير القوة والقدرة في تحريك البدن

وهل لشيء من الحيوانات [إدراك^(٣)] شيء من الكليات ؟ المشهور .

(١) تعريده (م)

(٢) سقط (طا ، ل)

(٣) سقط (ل) .

إنكاره وفيه موضع بحث فيها رابعة في كل ما يكون للبدأ عندها ، نافرة عن كل ما يكون مؤلماً عندها فوجب أن يتقرر عندها أن كل للبدأ مطلوب ، وأن كل مؤلم مكروه واجيب عنه بأن رغبتها إنما تكون في هذا اللذيذ . فكل لذى حضر عندها فإنها ترفض فيه ، من حيث إنه ذلك الشيء . فاما أن تعتقد أن كل للذيد ، فهو مطلوب . فهذا ليس عندها .

و علم . أن الحكم في هذه الأشياء بالتفني والإثبات حكم على الغيب والعلم بها ليس إلا لله العلي العلیم^(١)

(١) سبحانه وتعالى وتقدس (م ، ط)

الفصل الثاني والعشرون
ففي
بيان أن الذات العقلية
أشرف وأكمل من الذات الحسية

اعلم^(١) أن العالب على الطباع العسية [الحكم^(٢)] بأن أقوى
الذات ، وأكمل السعادات : لذة الطعام والمشح ، ولذلك فإن جمهور الناس
لا يعدون الله تعالى إلا ليجدوا المصاعم اللذيذة في الآخرة ، وإلا ليجدوا انشاك
لشهوة [هناك^(٣)]

وهذا القول مردول عند المحققين من أهل الحكمة ، وأرباب اريضة
ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : لو كنت سعادة الإنسان متعلقة بقضاء الشهوة ، وإمضاء
الغضب . لكان البهوان الذي يكون هو أقوى في هذا الباب من الإنسان
أشرف منه . لكن الجمل أكثر أكلاً من اناس ، والدئب أقوى في الإيداء من
الإنسان . والعصفور أقوى على السعاد من الإنسان ، فوجب كون هذه الأشياء
أشرف من الإنسان . لكن التالي معلوم النطال بالضرورة ، سوجب الجزم بأن
سعادة الإنسان عر متعلقة بهذه الأمور

الحجة الثانية : كل شيء يكون سبباً لحصول الكمال والسعادة . فكل ما

(١) في (ل) عنوان الفصل هو في بيان أن الذوات الحسية ليست من الكمالات

(٢) سقط (طا ، ل)

(٣) من (ل)

كان ذلك الشيء أكثر حصولاً ، كانت اسعادة [والكمال^(١)] أكثر حصولاً .
فلو كان قضاء شهوة البطن والفرج سبباً لكمال حال الإنسان ولسعادته ، لكان
الإنسان كلياً كان أكثر اشتعلاً بقضاء شهوة البطن والفرج ، وأكثر استعراقاً
فيه ، كان أعلى درجة وأكمل فضيلة . لكن لتالي باطل لأن الإنسان الذي
جعل عمره وقفاً على الأكل والشرب والسفاد ، يعد من ليهائم ، ويعصي عليه
بالدناءة والخساسة وكل ذلك يدل على أن الاشتغال بقضاء هاتين الشهوتين ،
ليس من باب السعادات والكمالات ، بل من باب دفع الحاجات والآفات .

الحجة الثالثة إن الإنسان يشاركه في [لذة^(٢)] الأكل والشرب ، جميع
الحيوانات الخسيسة فإنه كما أن الإنسان يلد بأكل السكر ، فكذلك يلد
الجمل بأكل السرجين^(٣) ولو كانت هذه اللذات الدنية ، هي السعادة الكبرى
للإنسان ، لوجب أن لا يكون للإنسان لصيلة على هذه الحيوانات [الخسيسة ،
بل نزيد فنقول : لو كانت سعادة الإنسان معقدة بهذه اللذات الخسيسة ، لوجب
أن يكون الإنسان أخس الحيوانات^(٤)] والتالي باطل ، بالمقدم مثله .

وسان وجه لملازمة : أن الحيوانات الخسيسة مشاركة للإنسان في هذه
للذات الخسيسة الدنية ، إلا أن الإنسان تنتقص عليه هذه المطالب حسب
لعقل فإن العقل سمي عقلاً ، لكونه عقلاً له ، وحسباً له عن أكثر ما
يشهيه ، ويميل طبعه إليه . فإذا كان التقدير أن كمال السعادة ليس إلا في هذه
للذات الخسيسة ثم يبا أن هذه اللذات الخسيسة حاصلة على سبيل المصالح
[والكمال^(٥)] للبهائم والسباع من غير أن يكون الإنسان أخس الحيوانات .
ولما كان هذا معصوم الفساد بالبديهة ، ثبت : أن هذه اللذات الخسيسة ، ليست
موجة للبهجة والسعادة .

(١) سقط (طا ، ل) ، (ل)

(٢) سقط (ل)

(٣) فكذلك الحمل يلد يتناول السرجين (طا ، ل) وفي (ل) تعين في الخامس وهو . ، ثلثه
البرسيم ،

(٤) من (طا ، ل)

(٥) سقط (طا) .

الحجة الرابعة . إن هذه اللذات الحسية ، إذا بحث عنها ، فهي في الحقيقة ليست لذات . بل حصلها يرجع إلى دفع الآلام .

والدليل عليه . أن الإنسان كلما كان أكثر جوعاً ، كان التذاه بالأكمل ، وكلما كان الجوع أقل ، كان التذاه بالأكمل أقل . وأيضاً : إذا طال عهد الإنسان بالوقوع ، احتتم المني الكثير في أوعية المني ، فحصلت في تلك الأوعية دعدة^(١) شديده ، وتحد وثقل ، وكلما كانت هذه الأحوال المؤدية أكثر ، كانت اللذة الحاصلة عند اندفاع ذلك المني أقوى . ولهذا السبب فإن لذة الوقاع في حق من طال عهده الوقاع ، تكون أكمل منها في حق من قرب عهده به . فثبت أن هذه الأحوال ، التي يطن أنها لذات جسمانية ، فهي في الحقيقة ليست إلا دفع الآلام . وهكذا القرب في اللذة الحاصلة بسبب لس الثياب ، فإنه لا حاصل لتلك اللذة ، إلا دفع ألم الحر والبرد . وإذا ثبت أنه لا حاصل لهذه اللذات ، إلا دفع الآلام . فنقول : ظهر أنه ليس فيها سعادة . لأن الحالة الساقطة هي حصول الألم ، والحالة الحاضرة عدم الألم . وهذا العدم كان حاصلًا عند العدم الأصلي . فثبت أن هذه الأحوال ليست سعادات ولا كمالات البتة .

الحجة الخامسة : إن لإنسان من حيث يأكل ويشرب ويجامع ويؤدي ، يشارك سائر الحيوانات . وإنما يمتاز عنها بالإنسانية ، وهي مانعة من تكميل تلك الأحوال ، ومرجوة لتقصاتها ولتقليلها . فلو كانت هذه الأحوال عين السعادة ، لكان الإنسان من حيث إنه إنسان ، ناقصاً شقياً خسيساً . ولما حكمت البديهة بفساد هذا التالي ، ثبت فساد المقدم .

الحجة السادسة . إن العلم الضروري حاصل بأن بهجة الملائكة وسعادتها أكمل وأشرف من بهجة الخمار وسعادته . ومن بهجة الديدان والديان وسائر الحشرات . ثم لا نزع . أن الملائكة ليس لها لذة الأكل والشرب

(١) دعدة (ط) .

والوقاع . وهذه الحيوانات الحسيسة حصلت لها هذه اللذات فلو كانت السعادة القصوى ، ليست إلا هذه اللذات ، لرم كون هذه الحيوانات الحسيسة أعلى حالاً ، وأكمل درجة من الملائكة المقربين . ولما كان هذا لتلي باطلاً ، كان المقدم مثله بل ههنا ما هو أعلى وأقوى مما ذكرنا . وهو أنه لا مسة لكمال واجب الوجود [وجلاله وشرفه^(١)] وعزته إلى أحوال غيره ، مع أن هذه اللذات الحسيسة تمتعة عليه . وثبت : إن الكمال والشرف قد يحصلان بأحوال سوى هذه اللذات الحسيسة

فإن قالوا : تلك الكمال ، لأجل حصول الإلهية وذلك في حق الخلق محال ، فنقول لا نزاع : في أن حصول الإلهية في حق الخلق محال ، إلا أنه عيه اسلام قال : « تخلقوا بأخلاق الله » ، والفلاسفة قالوا : « الفلسفة عمارة عن التشبه بالإله » ، فقدر الطائفة الشريعة فيجب أن يعرف تفسير هذا التخلق ، وهذا التشبه ومعلوم : أنه لا معنى لها إلا تقليل الحاجات ، وإفادنة الخيرات والحسنات . لا بالاستكثار من الشهوات واللذات .

الحجة السابعة إن هؤلاء الذين حكموا بأن سعادة الإنسان ، ليست إلا في تحصيل هذه اللذات البدنية ، والراحات الحسسية إذا رأوا إنساناً أعرض عن طبها ، مثل أن يكون مواظباً على الصوم مكثياً بما جادت الأرض به ، عظم اعتقادهم فيه . وزعموا به ليس من جسس البشر^(٢) بل هو من رمة الملائكة ويعدون أنفسهم بالنسبة إليه أشقياء أراذل . وإذا رأوا إنساناً مستغرق الفكر والهمة في طلب الأكل والشرب والوقاع ، مصروف الهمة إلى تحصيل أسباب هذه الأحوال ، معرضاً عن العلم والزهد والعبادة ، قضوا عليه بالبهيمية والحزبي والنكال . فلو^(٣) أنه تقرر في عقولهم أن الاشتغال بتحصيل هذه اللذات الحسسية بقص ودناءة ، وأن الترفع عن الالتفات إليها كمال وسعادة وإلا لما كان الأمر على ما ذكرناه ، ولكان يجب أن يحكموا على المعرض عن

(١) سقط (ط)

(٢) الإنس (ل ، ط)

(٣) ولأه (ل)

تحصيل هذه اللذات بالحرى والكمال ، وعن المستغرق فيها بالسعادة والكمال .
وفساد التلى ، يدل على فساد المقدم .

الحجة الثامنة . كل شيء يكون في نفسه كملاً وسعادة ، وجب أن لا
يسمحى من إظهاره . ويبجح بفعله . ونحن لا نعلم بالضرورة أن أحداً
من العقلاء لا يفتخر بكثرة الأكل ، ولا بكثرة المباشرة ، ولا بكونه مستغرق
الوقت والزمان في هذه الأعمال ، [وأيضاً ^(١)] فالباس لا يقدمون على الوقوع
إلا في الخلوة ، وأما عند حضور الناس فلا . فإن أحداً من العقلاء لا يجد من
نفسه تميز الإقدام عليه ، وذلك يدل على أنه تقرر في عقول الخلق أنه فعل
خسيس ، وعمل فبيح ، فيجب إخماءه عن العيون . وأيضاً . فقد حرت عادة
السفهاء بأنه لا يشتم بعضهم بعضاً إلا بذكر الفاظ الوقاع ، وذلك يدل على أنه
مرتبه خسيسه ، ودوحه فيبحه . وأيضاً . لو أن واحداً من السفهاء أخذ يحكي
عند حضور الجمع العظيم أن فلاناً كيف يواقع زوجته ؟ فإن ذلك الرجل
يستحي من ذلك الكلام ، ويتأذى من ذلك القائل . وكل هذا يدل على أن
ذلك الفعل ليس من الكمالات والسعادات ، بل هو عمل باطل وفعل فبيح

الحجة التاسعة : كل فرس أو حمار ، كن مبله إلى الأكل والشرب
والإيذاء أكثر ، وكان قبوله للرياضة أقل : كانت قيمته أقل . وكل حيوان كان
أقل رغبة في الأكل والشرب ، وكان أسرع قبولاً للرياضة . كانت قيمته أكثر
الا نرى أن الفرس الذي يقبل الرياضة والعدو الشديد ، فإنه يشتري بثمن
رفع . وكل فرس لا يقبل هذه الرياضة ، فإنه يوضع على ظهره الإكاف ،
ويسوى بينه وبين الحمار ، ولا يشتري إلا بالثمن القليل . فما كنت الحيوانات
لتي هي غير ماطقة ، لا تظهر بصائلها سب الأكل والشرب والوقاع ، بل
سب تقيلها منه ، وسب قبول الأدب وحس الخدمة لمولاه ، فما ظنك
بالحيوان الماظم العاقل

الحجة العاشرة . إن سكان أضراف الأرض ، لما لم تكمل معارفهم

(١) سقط (ط)

وأحلافهم وعقولهم ، لا جرم كانوا في غاية الخسة والدناءة . ألا ترى أن سكان [الإقليم الأول ، وهم الزموج ، وسكان ^(١)] الإقليم السابع وهم الصقلنة ، لما قل نصيبهم من المعارف [الإلهية ^(٢)] الحقيقية ، والأخلاق الفاضلة ، لا جرم نقرر في عقول لعقلاء - خسة درجاتهم ، ودناءة مراتبهم ، وأما سكان وسط المعمورة ، لما فاروا بالمعارف الحقيقية ، والأخلاق الفاضلة ، لا جرم أقر كل واحد ، بأنهم أفضل طوائف البشر وأكملهم . وذلك يدل على أن فضيلة الإنسان وكماله ، لا تظهر إلا بالعلوم الحقيقية ، والأخلاق الفاضلة .

(١) سقط (طا) ، (ل)

(٢) من (ل) .

الفصل الثالث والعشرون
في
البحث عن نفوس سائر الحيوانات

أما الفلاسفة المتأخرون فقد انفقوا على أنها قوى جسمانية ، وأنه ممنوع أن يكون لها نفوس مجردة . ولم يذكروا في تقرير هذا حجة ولا شبهة . وليس لأحد أن يقول . لو كانت نفوسها نفوساً مجردة ، لوجب كونها مساوية للنفوس البشرية في تمام الماهية . ويلزم وقوع الاستواء في العلوم والأخلاق ، وذلك محال .

فإننا نقول : الاستواء في التجرد^(١) استواء في قيد سلبي . وقد عرفت أن الاستواء في القيود السلبية لا يوجب الاستواء في تمام الماهية . وأما سائر الناس . فقد اختلفوا في أنه : هل لها نفوس مجردة ؟ وهل لها شيء من القوى العقلية أم لا ؟ فزعمت طائفة من أهل النظر^(٢) ومن أهل الأثر أن ذلك ثابت وحنحوا عن صحته بالمعقول والمقول . أما المعقول نهر أنهم قالوا : إننا نشاهد من هذه الحيوانات أفعالاً لا تصدر إلا من أفاضل العقلاء ، وذلك يدل على أن معها قدراً من العقل . وبينوا ذلك بوجوه .

الأول : إن الفأرة تدخل [دهنها^(٣)] في قارورة الدهن ، ثم تلحسه وهذا الفعل لا يصدر إلا لعلمها بمجموع مقدمات .

(١) في عدم التحير (م)

(٢) لعلم (م)

(٣) سقط (طا)

فأحدها أنها محتاجة إلى الدهن

وثانيها : أن رأسها لا تدخل في القنطرة

وثالثها : أن ذنبها يدخل .

ورابعها : أن المقصود حاصل بهذا الطريق ، فوجب الإقدام عليه

والثاني . إن النحل يبني البيوت المسدسة . وهذا الشكل فيه منفعتان لا

لحصولان ، إلا من السدس . وتقريره : أن الأشكال على قسمين : منها أشكال
متى صم بعضها إلى بعض ، أمثلة القرصة منها ، ومنها : أشكال ليست
كذلك

فالقسم الأول : كالمثلثات والمربعات فإيهما وإن أمثلة لقرصة منها ، إلا

أن زواياها صيفه ، فبقى معطلة . وأما المسبع والمثمن وغيرهما ، فزواياهم وإن
كانت واسعة ، إلا أنه لا تملأ القرصة منهم ، بل يبقى بينهم فضاء [معطل^(١)]
وأما الشكل المستجمع لكلي المنفعتين ، فليس إلا السدس . وذلك لأن زواياه
واسعة ، فلا يبقى شيء من الجوانب منه معطلاً ، وإذا ضمت المسدسات
بعضها إلى بعض ، لم يبق فيها فيها فرجة فضائفة . وإذا نت أن الشكل
الموصوف بهاتين الصفتين هو السدس ، لا حرم اختار النحل بناء بيوتها على
هذا الشكل ، ولولا أنه تعالى أعطاها من الإلهام والدكاء ، لآلما حصل هذا
الأمر وفيه أعجوبة ثانية . وهي : أن الشر لا يقدر أن يناء البيت السدس
إلا بالمسطر والفرجار . والنحل يبني ثلث البيوت من عبر حاجة إلى شيء من
الآلات والأدوات .

واعلم : أن عجائب أحوال النحل في رعايته ، وفي تديره لأحوال

الرعية ، وفي كيفية خدمة الرعية لذلك لرئيس . كثيرة ، مذكورة في كتاب
« الحيوان » .

الثالث : إن العملة تسعى في إعداد الذخيرة لنفسها ، وما ذاك إلا لعلمها

(١) من (م)

بأنها قد تحتاج في الأرملة المستقلة إلى العذاء ولا تكون قادرة على تحصينه في تلك الأوقات ، فوجب السعي في تحصيله في هذا الوقت ، ابدي حصص فيه القدرة على تحصيل الذخيرة .

ومن عجائب أحوالها أمور ثلاثة :

أحدها : إنها إذا أحست سداوة المكان ، فإنها تشق الحبة نصفين لعلها بأن الحبة لو بقيت سليمة ، ووصلت إليها السداوة لنت منها البات فتنفسد الحبة على السملة . أما إذا صارت مشقوقة نصفين لم تنبت

وثانيها : إنه إذا وصلت السداوة إلى تلك الأشياء ، ثم طلعت الشمس ، فإنها تخرج تلك الأشياء من ححرها ، وتضعها [في الشمس^(١)] حتى تجف .

وثالثها : إن السملة إذا أخذت في نقل متاعها إلى داخل البحر أضر ذلك بنزول الأمطار وهبوب الرياح . وهذه الأحوال تدل على حصول ذكاء عظيم ، لهذا الحيوان الصغير .

الرابع : إن العكبوت ، تبي بيوتها على وجه عجيب . وذلك لأنها م تسجت [الشبكة التي هي^(٢)] مصيدها ، لا بعد أن تذكرت أنه كيف ينبغي [أن يكون^(٣)] وضعها ، حتى تصلح لاصطياد الذباب بها . وهذه الأفعال^(٤) فكرية ، وليست أقل من الأفكار الإنسانية

الخامس : إن الجمل والحمار إذا سلكا طريقاً في الليلة الظلماء ففي المرة الثانية يقدر على سلوك ذلك الطريق من غير إرشاد مرشد ، أو تعليم معلم حتى أن الناس إذا ضلوا في ذلك الطريق ، وقدموا الجمل ونحوه ، يجدون الطريق المستقيم عند متاعته . وأيضاً ، فإن الإنسان لا يمكنه الانتقال من بلد

(١) منقط (ل)

(٢) من (طا ، ل) .

(٣) من (ل)

(٤) أحوال (ل)

إلى بلد ، إلا عند الاستدلال بأعلامات المحصورة إما الأرضية كالجبال والرياح ، أو السماوية كأحوال الشمس والقمر والكواكب . وأما انقطاع ، فإنه يطر في الهواء من بلد إلى بلد طبرناً سوياً من غير غلط ولا خطأ وكذلك الكراكبي ، تنتقل من طريق من أطراف العام ، إلى طرف آخر ، لطلب الهواء المرافض من غير غلط ولا خطأ البتة . وهذا فعل يعجز عنه أفضل لبشر ، وهذا النوع من الحيوان قادر عليه

السادس : إن ادب إذا أراد أن يفترس الثور ، علم أنه لا يمكنه أن يقصده ظاهراً يقال إنه يستلقي في ممر ذلك الثور ، فإذا قرب ذلك الثور ، جمن قربه فيما بين ذراعيه ، ولا يزال ينش ما بين ذراعيه حتى يشخه وأيضاً : إنه يأخذ العصا ويضرب الإنسان ، حتى يوهم أنه مات فيتركه . وأيضاً يصعد الشجر أخف صعود ، ويأخذ الخرز بين كفيه ، ويضرب ما في أحد كفيه على ما في الكف الآخر ، ثم يفخ فيه ، ويرين الفشور ويأكل اللب .

السابع : يقال : إن الثعلب إذا اجتمع النع الكثير ، والبعوض الكثير في جلده . أخذ بفيه قطعة من جلد حيوان ميت ، ثم إنه يضمع بدبه ورحليه في الماء ، ولا يزال يغوص فيه قليلاً قليلاً ، [فإذا أحس لنق والبعوض بالماء أحلت تصعد إلى المواضع الخارجة من الثعلب من الماء ، ثم إن الثعلب لا يزال يغوص قليلاً قليلاً^(١)] وتلك الحيوانات ترتفع قليلاً قليلاً . فإذا غاص كل يده في الماء وبقي رأسه خارج الماء ، تصاعدت كل تلك الحيوانات إلى رأسه ، ثم إنه يغوص برأسه في الماء قليلاً قليلاً ، فتستقل تلك الحيوانات إلى الخلد الميتة ، وتجتمع فيها . فإذا أحس الثعلب بانتفادها إلى تلك الخلد ، وماه في الماء ، وخرج من الماء سلباً فارغاً عن تلك الحيوانات المؤذية . ولا شك أنها حيلة عجيبة في دفع تلك المؤذيات .

الثامن : يقال : إن من حواص الفرس^(٢) أن كل واحد منها يعرف

(١) من (ل ، ط)

(٢) الخيل (م)

صوت العرس الذي قابله ، والكلاب تتعلاج بالعشبة^(١) المعروفة بها . والفهد إذا سقى الدواء ، المعروف بحائق الفهد ، طلب زسل الإنسان فأكله والتماسيح تفتح أفواهها لطائر مخصص يدخل في أفواهها ، وينظف ما بين أسنانها ، وعلى رأس ذلك الطائر ، شيء كالشوك . فإذا هم التماسيح بالتقام ذلك الطائر ، تأذى من ذلك الشوك ، فيفتح فاه ، فيخرج ذلك الطائر . والسلاحفة تتناول بعد أكل الحبة صحتراً جلياً ، ثم تعود . قد شوهد ذلك

وحكى بعض النقات المحيين للصيد : أنه شاهد الحباري تقاتل الأفعى وتنهرم عنها إلى بقله تتناول منها ، ثم تعود . ولا تزال تفعل ذلك وكان ذلك الشخص قاعداً في كنْ عائر . كما يفعله الصيادون . وكانت البقلة قريبة من ذلك الموضع ، فلم اشتعلت الحباري بالأفاعي ، قلع الرجل تلك البقلة ، فعادت الحباري إلى مسبها ، وأخذت تدور حول مسبتها دوراناً متتابعاً ، ثم سقطت ، وماتت . فعلم ذلك الرجل أنها كانت تتعالج بأكلها من لسعة الأفعى ، وتلك البقلة هي الخس البري

وأما ابن عرس فإنه يستظهر في قتال الحبة بأكل السذاب . فإن النكهة السدائية مما تكرهها الأفعى والكلاب إذا تدور بطونها أكلت سنبل الحنطة . وإذا جرحت اللقائق بعضها بعضاً ، عاجلت تلك الجراحات بالصعير الحبي

فتأمل من أين حصل لهذه الحيوانات هذا الطلب ، وهذا العلاج ؟
التاسع . إن القناذ قد نحس بريح الشمال والجنوب قبل الهبوب ، فتعبر المدخل إلى أحجرتها .

يحكى أنه كان بالقسطنطينية : رجل قد جمع مالا كثيراً ، بسبب أنه كان يندر بالرياح قبل هبوبها ، ويتنفع اناس بذلك الإنذار ، وكان السبب فيه قنمذ في داره يفعل الفعل المذكور .

(١) بالعصه (ط)

(٢) يد (م)

العاشر : إن الخطاف ، صناع حسن في إيجاد العش لنفسه من الطين ، ونطح الخشب ، فإذا أعوزته الطين ، ابتل رتمخ في التراب ، لتحمل جناحه قدراً من الطين ، وإذا أفرح باغ في نعهد المراح ، ويأخذ درقها بمنقاره ، ويرميه عن العش ، ثم يعلمها إلقاء الذرق بالتولية نحر طرف العش [وتربط أرجلها في اعش بالشعور ما دامت صغيراً ، حتى لا يتحرك فتسقط من العش^(١)] .

الحادي عشر . إذا قرب الصائد من مكان فراخ البجعة^(٢) ظهرت له البجعة ، وقربت منه ، تطمعه ، لأجل أن يتبعها ثم تذهب إلى جانب آخر سوى جانب فراخها

الثاني عشر : ناقر الخشب . قل ما يجلس على الأرض ، بل يجلس على الشجر ، وينقر الموضع الذي يعلم أن فيه دوداً

الثالث عشر . الغرائبق تصعد في الجو جداً عند الطيران فإن حصل ضباب أو سحب يجلب بعضها عن بعض ، أحدثت عن أجحها حفيفاً مسموعاً ، ويصير ذلك الصوت سبباً لاجتماعها ، وعدم تفرقها ، وإذا نامت نامت على فرد رجل ، وقد اضططعت الرؤوس ، إلا^(٣) القائد فإنه ينام مكشول الرأس ، فيسرع انتباهه وإذا أحس أحدها بأفة أو صوت ، صاح مبهماً الباقين .

الرابع عشر النعامة إذا اجتمع لها من بيضها عشرون أو ثلاثون قسمتها إلى ثلاثة أثلاث ، فتدف ثنائياً منها في التراب ، وثلاثاً تركه في الشمس ، وثلاثاً تحتضنه فإذا خرجت الفراخ ، كسرت ما كان في الشمس ، وسقت تلك الفراخ ما فيها من الرطوبات التي ذوتها الشمس ، ورققتها ، فإذا قويت تلك الفراخ ، أخرجت الثلث الثالث الذي دفنته في الأرض [وثقبته^(٤)]

(١) سقط (ط)

(٢) نعجة (ل ، ط)

(٣) إل (ل)

(٤) من (ل)

وقد اجتمع فيه النمل والديدان والحشرات ، فتحمل تلك الأشياء
صعمه لتلك الفراريج ، فإذا تم ذلك ، صارت تلك الفراريج ، قادرة على
الرعي والطلب . ولا شك أن هذا الطريق حيلة عجيبة في تربية الأولاد .

ولنكتف من هذا النوع ، على هذا القدر الذي ذكرنا ، فإن الاستقصاء
فيه مذكور في كتاب « الحيوان » ،

وقد ظهر منها أن هذه الحيوانات قد تأتي بأفعال يعجز أكثر الأدكياء من
الناس ولو لم تكن عاقلة فائمة ، وإلا لما صح منها شيء من ذلك . فهذا ما
ينعلق بالعقل .

وأما النقل . فقد تمسكوا في إثبات قولهم بآيات

الأولى . قوله تعالى حكاية عن سليمان ﴿ يا أيها الناس : علمنا منطق
الطير ، وأوتينا من كل شيء . إن هذا هو الفضل المبين ﴾^(١) وسمعت بعض
تلاميذي يقول . لا يبعد أن يكون [المراد من^(٢)] تعلم منطق الطير : هو دعوة
عطارد^(٣) .

الثانية قوله تعالى . ﴿ حتى إذا أتوا على وادي النمل قالت نملة : يا
أيها النمل . ادخلوا مساكنكم ﴾^(٤) الآية
الثالثة قوله تعالى . ﴿ ونفقد الطير ، فقال مالي لا أرى المهدد ، أم
كان من لغائبين ؟ لأعذبه^(٥) ﴾ وهذا التهديد لا يليق إلا مع العقلاء .

الرابعة قوله تعالى حكاية عن اهدد : ﴿ أحطت بما لم تحط به
وعشك من سبأ نبأ يقين ﴾^(٦)

(١) العمل ١٦ والتكملة من (ل . ط) .

(٢) من (م ، ط)

(٣) كان يجب على الأستاذ أن يرجع تعليمه ويوجهه وحكى المؤلف في موضع آخر أن هذا البرأي
سمعه من بعض المتفلسفة

(٤) العمل ١٨ .

(٥) العمل ٢٠ ٢١

(٦) العمل ٢٢

الخامسة . قوله تعالى : ﴿ مَا جَاءَ أُبَيَّ مَعَهُ . وَالطَّيْرُ ﴾^(١) .

السادسة . قوله تعالى : ﴿ وَالطَّيْرُ صَافَاتٌ . كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ ﴾^(٢) [قيل . معناه . كل من الطير قد علم صلاته وتسبيحه^(٣)]

قال بعضهم : كنت جالساً عند « أبي جعفر الباقر » فقال لي : أتدري ما تقول هذه العصافير عند طلوع الشمس . وبعد طلوعها ؟ قلت : لا أدري قال : فإنها تقدس ربها ، وتساله قوت يومها

وأقول^(٤) . رأيت في بعض الكتب : أن في بعض الأوقات ، اشتد القحط ، وعظم حر الصيف . والناس خرجوا للاستسقاء [فلما فلجوا^(٥)] قال : خرجت إلى بعض الحمال ، فرأيت طيبة حاءت [إلى موضع ، كان في الماضي من الرمان مملوءاً من الماء . ولعل تلك الطيبة كانت تشرب منه . فلما وصت الطيبة إليه ما وجدت فيه شيئاً من الماء ، وكان أثر العطش الشديد ظاهراً على تلك الطيبة ، فوفعت وحركت رأسها إلى جانب السماء [مراراً^(٦)] فأطبق الغيم وجه الغيث الكثير

ثم إن أنصار هذا القول قلو لما بينا بالدلائل : أن هذه الحيوانات تهدي إلى اخيل للطبيعة ، فإي استعداد في أن يقال : إنها تعرف أن لها رماً مديراً ومخالقاً ؟

فهذا نتم القول في دلائل هذه الطائفة .

واحتج المنكرون بكونها عاقلة عارفة : بأن قالوا : لو كانت عاقلة ، لوجب أن تكون آثار العقل ظاهرة في حنفها لأن حصول العمل لها ، مع أنه لا

(١) ساء ١٠ والآية سمعت من (ل ، ط)

(٢) البور ٤١

(٣) من (ط ، ل)

(٤) قال المصنف (م)

(٥) من (ط ، ل)

(٦) سقط من (ل)

يمكنها الانتفاع الشئ بذلك العقل عث . وهذا لا يليق بالماعل الحكيم .
ونار العقل غير ظاهرة فيها ، لأنها لا تحتز عن الأفعال القبيحة ، ولا تميز بين
ما يصعها وبين ما يضرها . فوجب القطع بأنها غير عاقلة

ولجب أن يجب فيقول إن درجات العلوم والمعارف كثيرة ، واختلاف
النفوس في ماهياتها . محتمل . فلمن خصوصية نص كل واحد منها ، لا
تقصي إلا لموع معين من العقل ، وإلا لقسم مخصوص من المعرفة . فإن كان
امراد بالعقل جميع العلوم الحاصلة للإسان ، فحق أنها ليست عاقلة . وإن كان
المراد بالعقل معرفة نوع من هذه الأنواع . فظاهر أنها موصوفة بهذه المعرفة

وبالجمله . فالحكم عليها بالثبوت والعدم : حكم على الغيب . ولا يعلم
الغيب إلا الله تعالى .

وبيكن مهنا اخر كلاما في النفوس الحيوانية [والله أعلم^(١)]

(١) من (ل ، ظ)

المقالة الخامسة
في
البحث عن أحوال النواحي
السفلية المسماة بالجن والشياطين

**التصل للقول
ففي
أن القول بالجن
والشياطين هل هو ممكن أم لا؟**

لبحث الأول^(١)

ذهب جمهور أرباب الملل والنحل إلى أن فرق^(٢) العقلاء المكلمين أربعة
الملائكة ، واسمهم ، والجن ، والشياطين واختلوا في أنه : هل الجن نوع
والشياطين نوع آخر ؟ فقال قوم^(٣) : الأمر كذلك وقال آخرون . الجن هم
الأرواح الطاهرة الخيرة ، والشياطين هم الأرواح المؤدية الشريرة

وأما المجوس . فلهم غلو شديد في هذا الباب ، إلا أنهم قالوا . المأم له
إلهان . أحدهما : حير كريم سخى رحيم . والثاني شرير بخيل قاسي
مؤذي والإله الخير له أعوان وحنود ، وهم الملائكة والإله الشرير المؤذي له
أعوان وجود ، وهم الشياطين والأرواح الخبيثة والإله الخير له السماء ،
وجنده في السماء ، والإله الشرير [في الأرض ، وجده أيضاً في الأرض ، وهذا
الذي يسمونه بالإله الشرير هو الذي يسميه المسلمون بإبليس والمسلمون منى
وقع في هذا العالم شر ، أو فتنة ، أو غمة فإنهم ينسبونهم إلى إبليس ،

(١) رتبة

(٢) أكثر فرق (٢)

(٣) بعضهم (٢) -

ويتضرعون إلى الله خوفاً منه . وبالمعنى في هذا الملو إلى [درجة^(١)] أن أول كلمة يذكرها ، هي قولهم : « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » يستعيذون من شره . ثم يقولون من بعده : « بسم الله الرحمن الرحيم » وهذه درجة عظيمة موهمة للمقايمة .

إذا عرفت هذا [فنقول^(٢)] قد اتفق أرباب الملل والنحل على وجود روح قوي من الأرواح المؤدية الخبيثة [الداعية إلى^(٣)] الشرور والاختلاف لسبب لا في الأسماء والألقاب .

وأما الثنوية . فهم أيضاً مفرطون في هذا الاعتقاد . لأنهم يقولون إنه لعالم من النور والطمعة . وفي عالم الأنوار موجود هو النور المطلق ، وهو الإله خير الرحيم ، وأنوار أخرى مختلفة بالعظم والصغر ، والقوة والضعف ، وهم الملائكة ، وهم أعوان النور الأعظم . وفي عالم الظلمات موجود ، هو الظلمة لتامة الكمال . وهو الإله المؤذي الشرير وأرواح أخرى مختلفة بالعظم والصغر ، والقوة والضعف ، وهم الشياطين . وهم أعوان الظلام الأعظم . وهذا بعينه مذهب المشبهة من هذه الأمة .

وهذا تفصيل مذهب أرباب الملل والنحل في هذا الباب .

وأما الملاسفة : فالمتأخرون منهم اتفقوا على إنكاره

وأما المتقدمون فلا أعرف مذهبهم في هذا الباب . إلا أني رأيت في كتاب « الأهرية والبلدين » لـ « بقراط » أنه ذكر فيه أن إنباه ابوانة تورث من العلل والأمراض كذا وكذا . ومن جمعتها : الصرع . ثم قال : « لا أريد به الصرع الذي يعالجه أصحاب الهياكل ، بل الصرع الذي يعالجه الأطباء » وهذا تصريح بأن الصرع قد يكون روحانياً وقد يكون جسمانياً

(١) سقط (م)

(٢) زيادة

(٣) سقط (م)

والبحث الثاني :

إن القائلين بأشياء الجن والشياطين . يجهلون أن يذكرها به وجهين^(١)

الأول : أن يقال : الحس أجسام هوائية ، تقدر على أن تتشكل بأشكال مختلفة ، وتقدر على أن تتولج في بواطن الحيوانات ، وتجري في منافذها الضيقة . ولا بعد في ذلك فإن الهواء المستثنى يصل في الهواء^(٢) إلى أعماق الأعضاء فكيف يعد مثله من حيوان هوائي الذات .

والثاني أن يقال . إنها نفوس مجردة ، ليست أجساماً ، ولا حالة في لأجسام . وعنى هذا التقليل فبهنا احتمالات .

الأول : أن يقال : إنها عالة قادرة سامعة مبصرة ، من غير أن يكون لها حاجة في حصول هذه الصفات إلى آلات جسمانية . وتلك النفوس بنوعياتها^(٣) مخالفة للنفوس البشرية .

والثاني : أن يقال : إنها تحتاج في كونها عالة ، ساعلة إلى آلات جسمانية . إلا أن تلك الآلات حرة مخصوص من الهواء أو جزء^(٤) معين من كرة الأثير . وتسد أجزاء تلك الأجسام وتحللها [لا^(٥)] سوجب موت تلك الأرواح . كما أن النفوس الإنسانية إنما تسمع وتبصر وتتفكر وتحيل بواسطة أجسام لطيفة روحانية ، تتولد في القلب أو في الدماغ . ثم إن تلك الأجزاء تبدأ في التحلل والتفريق . ولم يلزم منه لصع في كون الإنسان باقياً ، فكذلكها .

الثالث أن يقال . إن النفوس الباطنة التي هارقت أبدانها^(٦) وبقيت دهرًا داهراً ، وزماناً طويلاً في إشراق المعارف القدسية لا شك أنها قويت

(١) وجوهاً [الأصل]

(٢) الخلل (م)

(٣) بعينها (م) بوعها (ط)

(٤) وجزء (ل)

(٥) من (ن)

(٦) أجسامها (م)

[وكملت . فإذا اتفق حدوث بدن قريب الشبه من أبدان تلك النفوس
المفارقة^(١)] وتعلقت نفس هذا البدن . كاملة المشابهة [في جوهرها^(٢)] تلك
النفوس المفارقة ، لم يعد أن يحصل لتلك النفوس نوع من أنواع التعلق بهذا
البدن ، وهذه النفس . وهذا أيضاً محتمل .

والبحث الثالث من المباحث المتعلقة بهذا الباب :

أن هذه الأرواح المسماة بالجن والشياطين ، يجب أن تكون من [نتائج^(٣)]
الأرواح الفلكية ، ومن أثارها وشعبها . فالأرواح المتولدة المنتشرة من جوهر
نفس « زحل » و « الريخ » هي المسماة بالنفوس الشريرة المؤذية . وأما الأرواح
الخيرة السعيدة الطاهرة النقية ، فهي الأرواح المتولدة من أرواح السعديين .
وعلى هذا الباب فقس .

وأما أبواب المل والنحل فقانون فوهم يفتضي أن أرواح الأعظم
الشرير ، موحود مرأسه ، ولا تعلق له بالأرواح الفلكية والجن والشياطين
شعبه ونتاجه وأولاده وأنصاره

واحتمج القائلون بابتكار الجن والشياطين من وجوه :

لحجة الأولى . إنها لو كانت موجودة ، لكانت إما أن تكون من الأجسام
الكثيفة ؛ أو من الأجسام اللطيفة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجودها .
أما بيان أنه يمتنع كونها من الأجسام الكثيفة ، فلأنها لو كانت كذلك ، لوجب
في كل من كان سليم الحس ، أن يبصرها . إذ لو جردنا حصور مش هذه
[الموحودات ، مع^(٤)] أنا لا نراها ، لم يمتنع أن يكون بحصرتنا جبال شاهقة ،
وشموس مشرقة ، ودرعود قاصفة ، ورياح عاصفة ، مع أننا لا نحس بشيء
مها . وذلك يوجب القول بالسفسطة

(١) سقط (ط)

(٢) سقط (ط) ، (م)

(٣) نتائج (م) والكلمة ساقطة في اليوناني

(٤) سقط (ل)

ولما بيان أنه يمتنع كونها من الأجسام اللطيفة . فذلك لأنها لو كانت كذلك ، لصرفت وتمزقت عند هبوب الرياح القوية العاصفة ، فكان يجب أن تموت بأسرع الأصناف ، وأقل الموجبات . وأيضاً : فالأجسام اللطيفة لا تكون قادرة على الأنعال الشاقة . والناس يصفونها بالقدره على الأعمال الشاقه . ولما ثبت هساد القسرين ، طهر أن نقول بإثبات الحن واشياطين : باطل

الحجة الثانية : إما يرى المسلمين مطلقين عن لعن الشياطين ، وإساءة القول فيهم ، ولو كانوا موجددين لتأدوا منهم . فإذا كانوا قادرين على الإضرار ، وجب أن يكون وقوع أهل الخير والدين في الضرر من جانبهم ، أكثر وأعظم من وقوع أهل الفساد فيه ، وحيث لم يظهر من هذا الساب أثر ولا حصر ، علمنا : أنه لا أصل لهذا الحديث

الحجة الثالثة : إن أرباب الملل والنحل أطبقوا على تصديق الأنبياء عليهم السلام في دعواهم . نهم مبعوثون إلى الخلق من قبل الله تعالى . والقول بالحن يرجب فساد دعواهم . لأننا لا نعرف الحن . وإذا كنا لا نعرفهم ، لم نعرف معادير علومهم ، ولا مقادير قواهم وقدرهم . وعلى هذا التقدير ، فلا نوع من أنواع المعجزات ، إلا ويحتمل أن يكون ذلك النوع ، من هؤلاء الحن واشياطين . وحيث لا يبقى دليل على صحة قولهم في ادعاء الرسالة . فثبت أن الإقرار بالحن والشياطين ، يوجب الطعن في النبوة

فإن قالوا : هذا كلام ضعيف في دمع ذلك الإشكال القوي ، إذ لا يمتنع من يريد الإغواء والإضلال . أن يحمل ذلك القدر من الطعن والنلع في تحصيل مراده .

الحجة الرابعة^(١) : إما يرى أرباب العرائم والتعجيمات واقعين في الفقر والجوع والعري ، والدلة والمسكنة . ولو كان هذا الحديث أصل ، لكأن الظاهر من حال أولئك الحن أن ينصروا أنصارهم وأحباءهم . وهم هؤلاء المعزّمون .

(١) الحجة الأولى : إنها لو كانت موجهة لكانت إنما ترى إلح (م)

ينوع من العمة والكرامة ولما لم ير شيئاً من ذلك ، علمنا أنه لا أصل لهذا الحديث .

وبإجملة فالاستقراء يدل على أنه لا يتفاوت الحال البينة لا بسبب الغلو في عداوتهم ، ولا بسبب الغلو في صداقتهم وذلك يدل على أنه حيال محض .

الحجة الخامسة إن هؤلاء الجن إن كانوا غير موصوفين بشيء من لعقل لبنة . فلا فائدة في التعرّف إليهم ، وفي طلب الاتصال بهم لأن الجنود لمعتوه لا اعتماد على صداقته ولا على عدوته وإن كانوا موصوفين بالعقل والفهم والإدراك ، وحب أن يكونوا باحثين عن مسائل الإلهيات والطبيعيات ، متفكرين في الدلائل [والشبهات^(١)] وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن [يكون^(٢)] ميلهم إلى المخالطة [بالعقل الأدياء من الشر أكثر من ميلهم إلى المخالطة^(٣)] بالجهال والأغمار لكما لا نرى أحداً من العقلاء المحققين المحققين يدعي ظهور الجن له ابنة وإنما يدعي هذه الواقعة - المجانب والأغمار من الناس [وذلك يدل على أن مدار هذا الباب ، إما على ترويع الأكاذيب على الأغمار ، وإما على الخلل والخليل في الخيالات والأفكار^(٤)] .

فهذا مجموع ما يمكن أن يقال في إنكار الجن والشیاطين

والجواب عن الحجة الأولى . أن يقال : إن قولكم (لو كانت الجن واشیاطین موحدة لكانت [إما أن تكون حسياً كثيفاً أو جسماً لطيفاً مفرع على أنه لو كان موجوداً لكان^(٥) جسماً . فلم قلتم . إن الأمر كذلك ؟ ولم لا يجوز أن يكون جوهراً مجرداً قائماً بذاته ، وليس بجسم ولا حال في جسم ؟ فإنكم ما لم تقيموا الدلالة على فساد هذا المسم . لم ينم كلامكم .

(١) مسائل (ط ، ل)

(٢) أن لا يكون (م)

(٣) من (ط ، ل) .

(٤) من (ط ، ل)

(٥) سقط (ط ، ل)

السؤال الثاني سلمنا أنه جسم . فلم لا يجوز أن يكون جسماً كثيفاً ؟
قوله « لو كان كذلك ، لوجب أن يراه كل أحد ممن له حس سليم » قلنا
هذه المسألة قرية ، سبق الاستقصاء فيها في كتاب « الحس والمحسوس » .

السؤال الثالث : سلمنا أنه جسم . فلم لا يجوز أن يكون جسماً طيفياً ؟
قوله « لو كان كذلك ، لتمزق وتفرق عند هبوب الرياح الشديدة »
قلنا : ههنا احتمالات .

أحدها لم لا يجوز أن يقال : إنها لطيفة . بمعنى أنها شفاقة غير ملونة ؟
ولا جرم لا تجب رؤيتها عند الحضور ، إلا أنها صلبة في ذواتها قوية في
تركيبها ، فلا جرم تبقى مصونة عن التفرق والتمزق .

وثانيها : إن الإنسان . إما أن يكون عبارة عن النفس ، أو عن الجسم .
فإن كان الأول فجوزوا مثله في الحس وسقطت هذه الشبهة . وإن كان الثاني ،
فحيث يجب أن يقال : إنه جسم محفوظ باق من أول العمر إلى آخره ، في داخل
هذا البدن المنفرد المحتل . وبالطريق الذي عقلتم ذلك ، فاعقلوا مثله في بقاء
الجن والشياطين مدة طويلة ، مع كونهما كثيفه .

وثالثها : ليس أن من المتكلمين من قال « الإنسان جزء لا يتجزأ في
القلب ، وأما سائر أجزاء البدن ، فهي كالآلات » وعلى تقدير أن يكون الإنسان
جسماً ، فهذا القول أقوى الأقوال . فلم لا يجوز أن يكون الحال في الحس
[والشياطين^(١)] كذلك ؟

وأما الجواب عن الشبهة الثانية فهو أن مراتب القدر مختلفة ، فلا يبعد
أن يقال : إنهم وإن قدروا على الأعمال الشائنة ، إلا أنه لا قدرة لها على التصرف
في أبدان البشر ، إلا بشرط خاص . وعند فقدان ذلك الشرط لا تحصل تلك
القدرة

الجواب عن الشبهة الثالثة إن ما ذكرتموه معرض بوجه آخر . وهو أن

(١) سقط (طا) ، (ل)

الأنبياء عليهم السلام ، أطبقوا على إثبات الحق والشياطين ناصع في
عدمهم^(١) يوجب اطعن في بوءه الأنبياء .

فإن قالوا : إذا كان القول بوجوبهم ، يوجب الطعن في بوقتهم ، فالقول
بعدمهم يوجب الطعن أيضاً . فهذا الطعن لارم عن كلا التقديرين فنقول
لنا في إثبات النبوة طريق عجيب نذكره في باب البهوات ، ولا يتوجه عليه شيء
مما ذكرتموه

وأما الجواب عن الشبهة الرابعة والخامسة فإنهما من باب الإقناعيات
الضعيفة . وكل من له عقل سليم ، أمكنه التقصي عنها

(١) رجدهم (م)

الفصل الثاني في الطرق الحقة على إثبات الجن والشیاطین

اعلم : أنا بینا ، أنه لم یوجد دلیل یدل علی نفیهم^(١) وفساد القلوب بهم .
وظاهر أيضاً : أنه لم یوجد دلیل عقلي یوجب الجزم بوجودهم فیبقى الكلام
بهم فی حیز استوقف إلا أنا رأینا الأنبیاء - علیهم السلام - مطبقین علی
إثباتهم ، وعلی القول بوجودهم - وذلك حجة قوية من المقدمات المقبولة - ورأینا
المعزیزین مطبقین متعینین علی وجودهم ، حتی وضعوا لكل رئیس من
رؤسائهم عزيمة معينة وزعموا أنهم یتنفعون بهم ، ویجدون منهم انار
صالحة ورأینا أكثر الزهاد وأرباب الجاهدات والمكاشفات ، یزعمون - أنهم
شاهدو الجن ، وتكلموا معهم . فإن اتفق لإنسان أن یعتبر هذه الأحوال ،
ویشاهد شيئاً منها ، فذلك هو البغیة الأسفی ، والمقصد الأقصى

ومن الناس من یحتج علیهم بوجوده أخرى .

الحجة الأولى . إن الإنسان إذا ألب الخلوة والوحدة ، واشتغل بالتصمیم
والریاضة ، وجد فی نفسه ، كأن ما جیاً ینجیه بكلمات مرتة منطومة معلومة ،
ورأى أشخاصاً موصوفة بصور مخصوصة وصفات مخصوصة فنقول : هذه
الكلمات وهذه الأشخاص إما أن تكون عدماً محضاً رفقاً صرفاً ، وإما أن

(١) نفیها (م)

تكون أموراً موجودة في الدهن والخيال ، وإما أن تكون أشياء موجودة في الأعيان كائنة في الجسود . والقسمان الأولان باطلان ، فبقى الثالث . وذلك هو الحق والشياطين . تناحية وتناحية في سره وفي قلبه وباطنه

وإنما قلنا : إن القول بأن تلك الكلمات الواردة في الخواطر ، وأن تلك الصور المشاهدة في الساطع ، يمنع أن تكون عدماً محضاً ونعياً صرفاً . وذلك لأننا سمع تلك الحروف من القلب والباطن ، وفهم معانيها ، وغير بينها وبين غيرها فنو^(١) جار القول بأنها مع انصافها بهذه الصفات المعينة والخواص المعينة عدم محض ، وبقي صرف . لم يسمع أيضاً في كون هذه الصور المخصصة^(٢) بهذه الخواص^(٣) كونها عدماً محضاً ونعياً صرفاً . وكل ذلك باطل عال

وأما القسم الثاني وهو أنها موجودات في الأدهن ، لا في الاعيان . فهذا باطل قطعاً . ويدل عليه وجهان^(٤) :

الأول . إنا لو جوزنا أن تكون هذه الألفاظ المترتبة المتعاقبة ، وأن تكون هذه الصور المخصصة المنميرة عما يغايرها ، بألوانها وأشكالها : موجودات في الأذهان لا في الأعيان ، فلنجز في هذه الصور [المحسوسة^(٥)] : كونها كذلك . ويلزم منه السسطة .

والثاني . إن محل هذه الصور إما أن يكون حساً مخصوصاً كدماغ أو قسب ، وإما أن يكون جوهرراً مجرداً . والأول باطل [لأن الصور العظيمة يمتنع انطباعها في المحل الصغير . والثاني أيضاً^(٦) باطل] . لأن الجوهر المجرد لا يحصل فيه حوائب مختلفة ، ولا أجزاء متباينة . وإذا كان كذلك ، كانت الصورة

(١) فهو كانت عدماً محضاً مع انصافها بهذه (م)

(٢) المحسوسة (م)

(٣) الخواص (م) الخواص (ل)

(٤) وجوه [الأصل]

(٥) م (ل)

(٦) سقط (ط ، ل)

المنطبعة فيه ، يمتنع أن يحصل فيها الجوانب المختلفة ، والأجراء المتباينة بحسب
 الأحياء والجهات . وإذا كان كذلك ، كانت الصورة الحالية في الجوهر المجرد
 يمتنع أن يكون لها شكل ، وجوانب متميزة بحسب الجهات . وإذا كان الأمر
 كذلك ، فكل ما كان موصوفاً بهذه الصفات ، يمتنع حلوله في الجوهر المجرد
 وثبت بهذا البيان الذي لخصناه : أن هذه الألفاظ الذهنية ، وهذه الصور
 المنحيلة ، إما أن تكون عدماً محضاً ، ونقياً صرفاً . وإما أن تكون موحودات
 [إلا أنه لا وجود لها إلا في الأذهان وإما أن تكون موجودات^(١)] في
 الأعيان ، وثبت بطلان القسمين الأولين فبقي القسم الثالث وهو أنها
 أشخاص موحودة في الأعيان ، وأنها تتراءى للناس وتغاطبهم ثم ههنا دقيقة
 أخرى . وهي أنه كلما كان اشتغال الإنسان بالمحسوسات^(٢) أكثر ، كانت تلك
 الخيالات أضعف . وكلما كان انقطاعه عن المحسوسات أكثر ، كان بقاؤه في
 الفكر والخلة أكثر ، فكان ظهور هذه الأحوال أكثر . فهذا يقوى في العقل وفي
 الخواطر أنه لا يزال يتزايد ذلك لظهور ، ويقوى ذلك التحلي ، حتى ينتهي
 إلى لاكتشاف لتام لتلك الأشخاص الروحانية . وهذا كلام قوي في هذا
 الباب

الحجة الثانية إن هذه الوسوس التي تخطر بالبال والكلمات التي تقع في
 القلوب ، لا بد لها من فاعل وفاعلها . إما ذلك الإنسان ، وإما غيره
 والأول باطل . لأن ذلك الإنسان قد يكون في غاية النفرة ولكراهية لتلك
 الخواطر حتى إنه قد يجتال بالخيال الكثيرة في أن يدفعها عن نفسه فلا يقدر عليها
 البتة . وإذا كان كذلك ، امتنع أن يكون فاعلها هو هذا الإنسان ، فوجب أن
 يكون المتكلم بتلك الخواطر ، والناطق بها فاعل آخر غير الإنسان . وأن ذلك
 الفاعل يقدر على إيصال نطقه إلى باطن الإنسان . ولا معنى بالجلس إلا هذا
 الفاعل .

(١) من (س ، ل)

(٢) كلما كان اشتغال الناس بالمحسوسات أقل . وكان بقاؤهم في الفكر وفي الخلة أكثر ، كان
 ظهور الخ (ل ، س)

قالت الفلاسفة : « لم لا يجوز أن يكون فاعل تلك للكلمات ، وتلك الألفاظ : هر القوة المفكرة ، المنتقلة من صفة إلى صفة ، ومن حالة إلى حالة ؟ »
ونقول : هذا الكلام طال عهد الإنسان سماعه ولهذا السبب تمكن في قلوبهم .

وهو باطل قطعاً ويدل عليه وجهان :

الأول : إننا نرى في المقالات المتقدمة أن الموصوف بجميع أنواع الإدراكات [والمنصرف^(١)] بجميع أنواع التصرفات [في هذا البدن يجب أن يكون شيئاً^(٢)] واحداً . وهو الإنسان . وإذا كان كذلك ، امتنع أن يقل : الفكر عمل شيئاً آخر سوى الإنسان لأن قد دللنا على أن الإنسان لم يفعل هذه الألفاظ ، لأنه لا يريد بها بل بكرهها فبطل هذا الكلام .

الثاني . إن هذا اسدي سميت به بالقوة المفكرة . إما أن يكون هو الإنسان ، وإما أن يكون صفة من صفاته وحالة من أحواله ، وإما أن يكون فاعلاً مستقلاً بنفسه ، قد تقدم على الأفعال باختيار نفسه . والأول باطل . لأننا بينا أن الإنسان لا يريد هذه الحالة . والثاني باطل لأن الصفة القائمة بدات الإنسان ، لا يمكنها أن تقدم على فعل ، على خلاف إرادة الإنسان . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت أن الفاعل لتلك الكلمات فاعلاً آخر غير الإنسان ، وغير مجموع صفاته . فنقول : ذلك الفاعل لا يمكنه أن يأتي بتلك الكلمات ، إلا إذا كان عالماً قادراً . لأنه إن لم يكن عالماً بأحوال تلك الكلمات ، يمسح منه القصد إلى تكوينها . لأن القصد إلى ما يكون معلوماً محال . فذلك الفاعل عالم بحقائق الأشياء ، وقادر على تكوين تلك الكلمات . وهو شيء مغاير لذات الإنسان ، ولجميع صفاته . فذلك الشيء إما أن يكون عرضاً حالاً في جسم ، وإما أن يكون جوهرأ قائماً بذاته . والأول باطل . لأن العلم الضروري خاص بآن العرض القائم بالغير . لا يكون حياً عالماً قادراً فاعلاً للأفعال الشاقة . وما نطل

(١) سقط (م) ، (ط) .

(٢) سقط (م) ، (ط) .

هذ ، ثمت أنه ذات قائمة بالفس ، عالمه ، قدرة على الإبتان بأفعال على خلاف إرادة الإنسان ، وقادرة على اتصال تلك الكلمات إلى باطن قلب الإنسان ولا يريد بالجن والشياطين إلا هذا فنحن سميها بهذا الاسم ، وأنتم سمينموه بالقوة المفكرة . فالنزاع ليس إلا في اللفظ وأما المعنى فمتفق عليه . فهذا تمام الكلام في هذا الباب .

الحجة الثالثة إن أصحاب التجارب قد جربوا عمل التراب^(١) والصبيان يشاهدون حضور صور محبوسة . والرجل يأمر الصبي ، حتى يسأل تلك الصور عن أمور مخفية ، وأحوال مكتوبة . ثم إن ذلك الصبي يقول : إهم قالوا كذا وكذا لما جرب ، وجد الأمر على وفق تلك الإنداراب وذلك يدل على ما قلناه [والله أعلم^(٢)] .

(١) قد جربوا أعمالاً ، والصبيان . (نح) (م)

(٢) سقط (م) .

الفصل الثالث

قبي

البحث عن حقيقة الإلهام

والهوسوسة واستقصاء القول فيهما

اعلم أن الأفعال الإنسانية لها ماديء ثلاثة ، مرتبة بعضها على بعض فأعلاها وأبعد عن وقوع العمل : العلم والإدراك وذلك لأن ما لم يقع في قلبه . أن لفعل الفلاني راجح [النفع ، أو خالص النفع ، فإنه لا يفعله وما لم يقع في قلبه أن الفعل الفلاني راجح الضرر ^(١)] أو خالص الضرر أو معادل الضرر ، فإنه لا يتركه . وقد بالغنا في تقرير هذه القاعدة في باب « الدواهي والصوارف » من هذا الكتاب . ولأجل أن الإنسان لا يفعل فعلاً ، إلا لطلب الخير ، سمي هذا افعال فاعلاً مختاراً والمرتبة الثانية - وهي المربة المتوسطة - أنه إذا حصل اعتقاد النفع الخالص أو الراجح ، ترتب عنه على سبيل المروم : حصول ميل قوي متأكد [في الفعل] وإذا حصل اعتقاد الضرر الخالص أو الراجح ترتب عليه على سبيل المروم حصول ميل قوي متأكد في الترك ^(٢)]

والمرتبة الثالثة وهي المرتبة الأخيرة القريبة المتصلة بالعمل - أن الأعضاء إذا كانت سليمة قوية على الفعل والترك فإذا انصم ذلك الميل التبعي إلى تلك القدرة القائمة بالضرر ، صار مجموع ذلك الميل وتلك القدرة - مؤثراً في حصول الفعل وهذا كلام ملخص معلوم قد سبق تقريره في باب الدواهي والصوارف .

(١) من (ط ، ل)

(٢) العاء من (ط ، ل)

وإذا ثبت هذا ، فنقول . وسوسة الشياطين وإلهام الملك . إما أن يقع في المرتبة الأخيرة ، أو في المرتبة المتوسطة ، أو في المرتبة الأولى . لا حائر وفويعب في المرتبة الأخيرة ، لأن تأثير مجموع القسرة مع الميل في الفعل أمر ضروري لازم . والواجب لذاته ، يمتنع أن يكون لغيره فيه أثر . ولا حائر أيضاً أن يحصل للإلهام والوسوسة أثر في المرتبة المتوسطة . لأن تأثير اعتقاد أنه مشتمل على النفع الخالص أو الراجح في وجود إرادة الفعل : تأثير ذاتي ضروري [وكذلك تأثير اعتقاد أنه مشتمل على انصر الخالص أو الراجح في وجود كراهية الفعل تأثير ضروري^(١)] والأشياء انصورية ، يمتنع أن يكون لغيرها فيها أثر . ولما بطل هذان الفسما ، تبين أن يكون تأثير الوسوسة والإلهام في المرتبة الأولى فقط مثل . أنه كان تامياً [لما في المعصية الفلانية من اللذة والطيب والراحة ، فالشيطان يذكره بهذه الحالة أو كان تاسياً لما^(٢)] في الطاعة الفلانية من الهجة والسعادة والآثار الناعمة لكاملة ، فالملك يذكره ذلك

ولما تلخص هذا البحث الشريف العالي ، ظهر بهذا صليق ما ورد في الكتاب الإلهي حيث أخبر عن الشيطان أنه قال « وما كان لي عليكم من سلطان ، إلا أن دعوتكم ، فاستجبتم لي ، فلا تلموني ولوموا أنفسكم^(٣) » وهذا بحث شريف في غاية الحلالة . رد شرفنا الله بفصله ورحمته بالإرشاد إلى هذه الأسرار الروحانية . فلنفرع عليها ما يبيق بها من التفاريع .

الفرع الأول . إن الشيطان لا يقوى على إلقاء الوسوسة ، إلا بإعانة من القوى المزاجية ، والقوى النفسانية . وذلك لأن قد بينا : أن الناس مختلفون في الميل إلى بعض الأشياء ، والنصرة عن بعض الأشياء . فالذي يريد هذا ، يغمسه ذاك ، وبالعكس . وأقسام هذه الاختلافات حسب الرغبة في المال والحما ، وبحسب أقسام المطعومات والمشروبات والمنكرحات والتفرجات : غلبة غير مضبوطة . فإذا أراد الشيطان حمله على فعل من الأفعال القبيحة ،

(١) من (ط ، ن)

(٢) من (ط ، ن)

(٣) إبراهيم ٢٢

ذكره ما فيه من اللذات والراحات يميل طبعه إليه . وإذا أراد الملك معه عنه ذكره ما فيه من المكروهات التي ينفر طبعه عنها .

والفرع الثاني . وهو أن أصحاب الكاشفات اضطربوا في ذكر لفرق المضبوط بين الخواطر الشيطانية ، وبين الخواطر الرحمانية ^(١) ، وطالت كلماتهم فيه . وأنا أقول : إنا قد بينا . أن السعادات العقلية المتعلقة بعالم الفسافات ، أكمل وأفضل من السعادات المتعلقة بعالم الجسمانيات . فكل ما دعاك إلى شيء من الروحانيات ، فهو الداعية لرحمانية ، وكل ما دعاك إلى شيء من لذات هذا العالم وخيرته ، فهو الداعية الشيطانية . إلا أن ههنا معطلة يجب التنبيه لها . فإنه ربما ظن في الفعل في أول الأمر أنه من الداعية الرحمانية ، ولا يكون كذلك ، بل يكون من الداعية الشيطانية . وربما كان بالضد منه . ومثاله أن من واطب على العلوم الحقيقية والزهد الخالص في الدنيا ، فهذا قد يظن به أنه داعية رحمانية ، لكن قد لا يكون الأمر كذلك ، وذلك إذا كان مقصوده من ذلك لعلم المناهضة على الأقران ، وطلب إرثاسه في عالم الجسمانيات ، ومن واطب على ترك الالتفات إلى الأمور المعبرة في العرف والعبادة ، فهذا قد يظن به أنه داعية شيطانية . لكن قد لا يكون كذلك . إذا كان مقصوده منه . فطم النفس عن الالتفات إلى هذه الدنيا وطبائنها .

يجب في كل فعل في القلب ميل إليه [أن ينظر فيه ^(٢)] فإن كان المقصود الأخير منه . التوجه إلى عالم العيب فهو الداعية الرحمانية ، وإن كان المقصود منه رعاية مصلحة من مصالح هذا العالم الجسماني ، فهو لداعية الشيطانية . وهذه أبحاث عميقة ، ينتفع بها في الدين ^(٣) والدنيا . وتسأل الله [التوفيق ^(٤)] والخير والرحمة والكرم والنعمة .

(١) لروحانية (٢) .

(٢) ريانة

(٣) الدنيا والآخرة (ل ، ط ، م) .

(٤) من (٥) .

المقالة الخامسة
في
تفصيل الكلام في
الزواج العالية الفلكية

الفصل الأول
في
أقلمة الحائكة على أن
للأفلاك والكواكب أحياء ناطقة

اعلم أن أهل الظاهر إذا سمعوا هذا الكلام استبعدوه . وهذا لاستبعاد مستبعد منهم جداً . وذلك لأنهم يرون حير^(١) عن رسول الله ﷺ ، أنه قال : « إن الشمس عند الغروب ، يذهب بها ، إلى ما تحت العرش ، وعند لطلوع تسجد لله تعالى سجدة ، ثم تطلع » ومعلوم أن السجود لا يصح منها ، إلا إذا كانت عارفة برمها . وذلك يقتضي إثبات الحية والقدرة والعلم ، فوجب مقتضى هذا الخبر ، كون الشمس حيواناً مطعاً لله عز وجل . وسنذكر في فصل مفرد . أن الآيات الكثيرة من القرآن تدل على أن الأمر كذلك . إذا عرفت هذا فنقول : اختلف أهل البحث والنظر فيه

أما الفلاسفة : فقد أطلقوا على أن الأفلاك والكواكب : أحياء عاقلة

(١) إن هذا الخبر يصور لحال غصونها لله تعالى . ولا يدل على أن الأفلاك والكواكب . أحياء ناطقة وإنما يدل على ما يدل عليه قوله تعالى ﴿ وقال لها وللأرض ائتيا - طوعاً أو كرهاً - قالتا أتينا طائعين ﴾ [صحت ١١] وقول الله تعالى لها فيه وجهان أحدهما أنه قول نكلم به . والثاني . أنها قسوة منه ظهرت لها ، فقامت القدرة مقام الكلام في بلوغ المراد وقالتا أتينا طائعين . فيه أيضاً وجهان أحدهما أنه ظهر لطاقته منها حيث أمشاداً وأحسا . فقام مقام قولها والثاني بل خلق الله فيهما الكلام ، فتكلمتا كما أراد تعالى [انظر تفسير القرطبي] والصحيح أن يقول : ليست لأفلاك والكواكب أحياء ناطقة ، لتتعي شبه لسانين لفقر والكواكب . فإنهم يدعون أن للقم والكواكب حياة كحياة البشر ، وإذا كانت لايات لمحتمل أكثر من معنى ، فالمعنى المناسب لعظمة الله أحق بالقبول من غيره

وأما أهل الكلام . فبالعوا في إنكاره

وإنني يدل على أن الأفلاك والكواكب أجاء عاقلة : وجوه بعضها برهانية ، وبعضها إقناعية وقد ذكرنا مراراً : أن هذه المطالب العالية الشريفة الرفيعة ، يجب أن يبلغ الإنسان في معرفتها بأي طريق كان ، سواء كان برهانياً أو إقناعياً .

الحجة الأولى : وهي الحجة الفلسفية القديمة - قالوا ثبت إما بالحس وإب بالبرهان : أن الأفلاك والكواكب متحركة بالاستدارة ، وكل متحرك فحركته إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو إرادية . والأولان باطلان ، فتعين الثالث . وذلك يقتضي كون الأفلاك أجاء . أما بيان الحصر : بهر أنه قد ثبت في باب خواص الواحد والممكن ، أن كل جسم يصدر عنه أثر مخصوص ، لا بالقسر ولا بالعرض ، فإنه يجب أن يكون ذلك لقوة موجوده فيه ، ساس ذلك الأثر إذ لو لم يكن ذلك ، لكاد حال ذلك الجسم بالنسبة إلى ذلك الأثر كحال سائر الأجسام بالنسبة إليه ، وكان ذلك التخصيص رجحاناً لأحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر ، لا لمرجح . وهو محال فنقول : ذلك الأثر ، إذا لم يكن بالقسر ، فلا بد وأن يكون لقوة موجوده فيه . وتلك القوة إما أن يكون لها شعور بما صدر عنها ، وهي القوة الحيوانية الإرادية ، أو لا يكون لها شعور بذلك الأثر ، وهي القوة الطبيعية المحضة . وأما إذا صدر عنه ذلك الأثر بالقسر ، فهو الذي يكون بالقسر فقد ثبت : أن كس جسم يختص بأثر ، فذلك الأثر إما أن يكون طبيعياً أو نسرئاً أو إرادياً . وذلك يدل على صحة الحصر المذكور . وإما قلنا : إنه يمنع أن تكون حركة الفلك طبيعية ، لأن الحركة تفتضي إزالة حالة حاصلة . فتلك الحالة ، إما أن تكون طسعة أو لا تكون ، فإن كانت طبيعية مع أنها عرضنا أن الطبيعية تقتضي إزالتها ، فحينئذ يلزم أن يكون وجود تلك الحالة (طبيعياً^(١)) وأن يكون زوالها طبيعياً ، وذلك

(١) سقط (ل) .

يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت . أن الطبيعة^(١) لا توجب الحركة ، إلا عند حصول حالة مساورة للطبيعة فلا جرم أن الطبيعة توجب إزالتها . وإذا كان كذلك ، فلو كانت حركة انكسار طبيعية [لكانت تلك الحركة هرباً عن حالة مناورة بالطبع وذلك محال لوجهين :

الأول : إنه لو كان الأمر كذلك^(٢) [لكانت تلك الحركة مستقيمة . لأن الخط المستقيم أقصر من المستدير . ومتى أمكن اتصال الجسم إلى الحالة الطبيعية بالطريق الأسهل ، امتنع العدول إلى الطريق لأصعب . فثبت : أن كل حركة طبيعية ، فهي مستقيمة بالطبع . فيمكن انعكاس النقيض أن ما لا يكون مستقيماً ، لا يكون طبيعياً

الثاني : إنه على التقدير الذي ذكرناه ، تكون الحركة هرباً طبيعياً عن تلك الحانة ، والحرب الطبيعي عن الشيء يمنع أن يكون عين الطلب الطبيعي لذلك الشيء ، لكن الحركة المستديرة عن النقطة المعينة ، عين لطلب لها ، فيمتنع كون الحركة المستديرة طبيعية . وإنما قلنا . إنه يمتنع كون الحركة العاكسة قسرية لوحوه :

الأول : إنه يمتنع انتهاء كل قسر إلى قسر آخر ، لغير هاية ، بل يجب الانتهاء في هذه الحركة الدورية إلى ما لا يكون بالقسر .

والثاني : إن القسر لا يكون دائماً ، ولا أكثرياً . وهذه الحركة دائمة على مهب واحد .

الثالث : إن القسر هو الذي يكون على خلاف الطبيعة^(٣) ولما ثبت أن حركات الأفلاك يمتنع كونها طبيعية ، ظهر أنه يمتنع أيضاً كونها قسرية . فظهر بما ذكرنا . أن حركات الأفلاك إما أن تكون طبيعية أو قسرية [أو إرادته ويمتنع

(١) الطبيعة (ط)

(٢) سقط (م) ، (ط) .

(٣) الطبع (م)

كونها طبيعية أو لسمية^(١) [فبقي أن تكون إرادية ، وهو المطلوب . فإن قيل . هذا الخصر ممنوع . ولم لا يجوز أن يقال . إن الله تعالى بحركتها بقدرته اسداء ، من غير اعتبار حال شيء من الوسائط والقوى ؟ أما قوله « لو لم يختص ذلك الجسم بخاصية ، لأجلها صدر أول يقبول الأثر الخاص ، وإلا لكان اختصاصه من بين سائر الأجسام ، بذلك الأثر المعين . رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح . وهو محال ، فنقول : كما أن ذلك الجسم اختص بذلك الأثر المعين ، فكذلك اختص بتلك القوة [المخصوصة التي جعلتها مبدأً لذلك الأثر . فيلزم أن يكون اختصاص ذلك الجسم بتلك القوة^(٢)] لأجل قوة أخرى ويلزم إما الدور وإما التسلسل . وهو محال . وإن عقل أن يختص ذلك الجسم المعين بتلك القوة ، دون سائر الأجسام ودون سائر القوى ، لا لقوة أخرى فلم لا يعقل مثله في اختصاص ذلك الجسم بذلك الأثر ؟

السؤال الثاني سلمنا الخصر . فلم لا يجوز أن يكون المحرك قوة طبيعية ؟ قوله^(٣) . « لأنه يقتضي كون الشيء الواحد مطلوباً مهروياً معاً . وهو محال » قلنا لا نسلم أن ذلك محال . ألا ترى أن الحجر حال نرويه يكون ثقله موجباً وصوله إلى نقطة معينة ، ثم عند وصول الحجر إليها ، ثقله يوجب انتقاله عنها . فتلك النقطة قد كانت مطلوبة لتلك الطبيعة . ثم إنها بعينها صار مهروياً عنها . فإذا كان هذا حاصلاً في الحركة المستقيمة الواحدة ، فلم لا يجوز مثله في الحركة المستديرة ؟ ثم نقول . هذا الذي ألزمتموه في الحركة الطبيعية الواحدة ، قائم أيضاً في الحركة الإرادية ، فإن الشيء كما أنه يمتنع أن يكون مطلوباً ومهروياً بحسب الطبيعة الواحدة ، فكذلك يمتنع أن يكون مطلوباً مهروياً بحسب الإرادة الواحدة . لأن الحرب الإرادي عن الشيء يمتنع أن يكون هو بعينه نفس الصلب الإرادي لذلك الشيء . فثبت أن الإشكال الذي ذكرتموه في الطبيعة ، وارد عليكم في الإرادة .

(١) سقط (ل)

(٢) سقط (م) ، (ط)

(٣) أما قوله لأنه يقتضي (م)

والجواب أن نقول : اختصاص جسم الفلك بالقوة المعينة ، إنما كان لأجل أن هيرقلي ذلك الصك مخالفة تامامة لهوليات سائر الأفلاك . فذلك الهيرقلي ما هي هي ، ما كانت مستعدة إلا لتلك القوة المخصوصة . وهذا الطريق حصل الاستثناء عن قوة أخرى . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون المفتضى للحركة العلكية هو تلك الهيرقلي ، من غير حاجة إلى إثبات قوة أخرى وطبيعية أخرى ؟ فنقول . هب أن الأمر كذلك ، إلا أن تأثير تلك الهيرقلي في تلك الحركة ، إما أن يكون مع الشعور ، أولاً مع الشعور . فإن كان مع الشعور فهو الإرادة . وإن كان لا مع الشعور فهو الطبيعة . ويعود التقرير بتامامه كما تقدم .

وأما قوله : « إن في الحركة المستقيمة أبضاً يقتضي كون النقطة الواحدة مطلوبة بالطبع ، ثم تصير متروكة بالطبع » قلنا هذا بعيد لأن الحجر النازل حال كونه متوجهاً إلى نقطة واحدة معينة ، لم يكن متوجهاً إلى تلك النقطة عين مرده عنها [وحال وصول الحجر إلى تلك النقطة يصير هارباً عنها . وهو حال هربه عنها ، غير موجه إليها^(١)] فثبت أن في الحركة المستقيمة . ليس البرح إلى الشيء ، عين الهرب منه ، ولا كذلك بالعكس ، بل هو قبل وصوله إلى تلك النقطة ، يكون طالباً لها وغير هارب عنها ، وعند وصوله إليها يكون هارباً عنها ، وغير طالب لها . بخلاف الحركة المستديرة ، فإن بتقدير كونها طبيعية يكون [عين^(٢)] الهرب عن تلك النقطة عين الطلب لتلك النقطة المعينة ، بحيث يُلزم المحال . فظهر الفرق بين الصورتين

وأما قوله : « ما ذكرتموه في الطبيعة ، فهو لازم عليكم في الإرادة » لنقول : انفرق بين الصورتين . أن الطبيعة قوة واحدة ، ولا يمرض^(٣) لها بخلاف أحوال ، وتبدل اعتبارات ، بخلاف الإرادة ، فإنها ناعمة بتصورات

(١) سقط (م)
(٢) سقط (ل) .
(٣) ويمرض (ل)

مختلفة . فإذا اختلفت تلك التصورات ، اختلفت تلك لإرادات . يظهر الفرق بين الصورتين . فهذا هو الحجة البرهانية في المسألة وما سواها وجوه إقناعية . وما بها بأس

الحجة الثانية : إنا رأينا أن أكتف الأجسام وأشدها ظلمة هو الأرض فلا جرم كانت في غاية البعد عن قبول الحياة . فلما امتزجت سائر العناصر ، حصل فيها نوع من اللطافة والاعتدال . ويسبب حصول تلك القدر من اللطافة ولاعتدال استعدت لقبول قوة الحياة . ثم إن الماء أطف من الأرض ، فلا جرم صارت الطبيعة المائية ، أقرب إلى قبول الحياة من لطبيعة الأرضية . ولهذا السبب فإنه أينما حصل الماء وامتزج بالأرض ، تولد منه أنواع النبات وأنواع الحيوان .

وأما الهواء فإنه أرق من الماء والطف منه ، فذلك صار مائة للحياة ، حتى أن قوماً ظنوا أنه لا معنى للروح والنفس إلا هذا الهواء المتردد .

وأما النار الصرفة السبيطة الجارية بحرى الحرارة الغريزية ، فلا شك أنها هي السبب الكامل لحصول حياة . ولذلك قالت الأطباء : أن القرة الحيوانية والحرارة الغريزية متلازمتان . فهذا لاستفراء يدل على أن الجسم كلما صار أبعد عن الكثافة العصرية ، وأقرب إلى اللطافة ، والحرارة المعتدلة . صار أولى بقبول الحياة . ومعلوم : أن الأجرام العلوية في غاية اللطافة والشفافية ، والنور والاعتدال . فوجب أن تكون تلك لأجسام ، أولى الأحسام بقبول الحياة والإدراك

الحجة الثالثة من الوجوه الإقناعية : إن النفس الحيوانية لها قوتان : قوة الحس ، والحركة الإرادية

أما قوة الحس : فإنها تحصل بواسطة أجرام لطيفة بورية ، تنزل من القلب والدماغ في الشرايين والأعصاب ، تنبذها قوة الحس والحياة . فذلك

الصدر القليل من نك لسحارات لتي هي الأرواح^(١) لما حصل لها ذلك القدر من الصفاء والنورانية ، صار لمتعلق الأول للنفس الساطقة تلك الأجسام ، وصارت لأعضاء إنما تجدد قوة الحياة وقوة الإحساس ، لأجل وصول تلك الأرواح إليها . فالأجرام للملكية مع غاية صفاتها وإشراقها وجلالة جوهرها ، أولى أن تكون متعلقة بالنفوس العالية المشرقة الإلهية .

وأما القوة الثانية من قوى النفس وهي الحركة الإرادية . فلما نرى أن القلب كلما كان في الحركة ، كانت القوة النفسانية ناقية . فلما صار القلب مع كثافته مستعداً لقبول الحياة ، بواسطة كونه دائم الحركة . فالأجرام الفلكية مع نهاية سرعتها في الحركات ، أولى بأن تكون موصوفة بالحياة وبالجملية : فالنور يناسب الإدراك ، والعلم والحركة بهاسب الفعل . فإذا كان لا مناسبة [لأنوار تلك الأحسام إلى أنوار هذا العالم ، ولا مناسبة^(٢)] لحركات تلك لأجرام إلى حركات هذه الأجرام ، وحب الجرم بأنه لا مناسبة للحياة تلك لأجسام في الشرف والجلالة ، إلى حياة هذه الأجسام

الحجة الرابعة : قد دلت الشواهد^(٣) الرياضية : على أن جميع العناصر الأربعة ، بالنسبة إلى كلية الأفلاك ، كالمرکز بالنسبة إلى اندائرة العظيمة . وبديهة العقل حكمة بأن الحياة أفضل من الجمادية . فلو كانت الأجرام الفلكية خالية عن الحياة ، لكان معظم مخلوقات الله تعالى ناقصة خالية عن آثار رحمة الله تعالى وحكمته ، وذلك بعيد . وأيضاً . فالأجسام الفلكية لا نسبة لها في البناء والنقاء والصفاء إلى هذه الأجسام الخسيسة المصيرية والحياة والعقل ، لا نسبة لها في الشرف والفضيلة إلى الجمادية والموت . فتحصيص الأجرام الخسيسة بالصفات الشريفة العالية ، وإحلاء الأجرام الشريفة العالية عن الصفات الشريفة عن مضادة الرحمة والحكمة وذلك في غاية البعد .

(١) للأرواح (ط) .

(٢) سطر (ط)

(٣) الدلائل (م)

الحجة الخامسة . أجسام العالم بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام :
لأنها إما أن تكون موصوفة بالحكمة والحياة الشريفة [المائية وتكون خالية عن
شهوة والغضب والموت وإما أن تكون موصوفة بالشهوة والغضب وتكون
خالية عن الحكمة والحياة الشريفة^(١)] وما أن تكون موصوفة بالأمرين معاً
وإما أن تكون خالية عن الأمرين معاً .

أما القسم الثاني وهو الجسم الموصوف بالشهرة ، الخالي عن الحكمة .
فهو موحود . وهو البهائم والسباع والطيور [والحشرات^(٢)] .

وأما القسم الثالث : وهو الموصوف بالأمرين معاً . فهو أيضاً موحود .
وهو الإنسان

وأما القسم الرابع : وهو الخالي عن الأمرين معاً . فهو أيضاً موحود
وهو لبات والمعادن والجمادات

يبقى انقسم الأول : وهو الجسم الموصوف بالحياة الشريفة ، والحكمة
التامة ، والمعرفة الشرفة . فليس ههنا جسم يمكن وضعه بهذه الصفات إلا
الأجرام^(٣) العالية العلوية . فلولا تلك موصوفة بهذه الصفات ، لصار هذا
القسم من أقسام الأجسام مفقوداً . ولا شك أن هذا انقسم أشرف الأقسام ،
وأعلاها درجة ، وأعظمها مرتبة . فلولا يوجد هذا القسم ، خللت أقسام
مخلوقات الله تعالى عن أشرف الأقسام وأجلها . ولوقع الاقتصار على تخليق
الأقسام الخمسية . والامتناع عن تخليق القسم الأشرف الأعلى . لكان ذلك
يوجب فساد التنظيم في تدبير هذا لعالم . والإله الحكيم المقدس . متعالى عن
ذلك . فرجى القطع بدخول هذا القسم في الوجود وذلك لا يحصل إلا مع
القول بأن الأفلاك والكواكب أحياء عاقلة

الحجة السادسة : إما قد بينا في كتاب « القدم والحديث » في صفات

(١) من (ط ، ل) .

(٢) مقط (ط ، ل) .

(٣) أجرام الأفلاك (ل)

السموات : أن حركاتها تشتمل مصالح هذا العالم وهي المبادئ لحدوث الصور والأعراض في هذا العالم . ثم قد ثبت في أول العقل - أن كل كمال حصل في معلول عن علة ، فتلك العلة بذلك اكتمال أولى من ذلك المعلوم . ولا شك أن الحياة والإدراك والعلوم كمالات ، فوجب أن تكون الأجرام الفلكية أولى بهذه الكمالات من هذه الأقسام الروحانية الخسيسة . والذي يزيل الشبهة عن هذا الباب أن من مارس علم الأحكام ، ووقف على أسرارها علم أنه متى وقع كوكب من الكواكب المناسبة بحالة من الأحوال ، في موضع قوي مناسب من طالع مولد إنسان فإن ذلك الإنسان يصير وحيد عصره ، وفريد دهره في تلك الحالة . فإذا كان هذا العلق البعيد لتلك الكواكب بهذه الأقسام الروحانية ، سوجب الكمال . فالقول بأن تلك الدورات المقدسة البيرة الطاهرة الشريفة ، أولى بهذه الكمالات مما ينادى [بصحته^(١)] صريح العقل ، وأصل المطرقة .

الحجة السابعة قال صاحب كتاب (إحوان الصفاء) : « إنه سبحانه وتعالى ما ترك قصور البحور مع شدة ملوحتها إلا وخلق فيها أجناساً من الحيوان ، وأنواعاً من السمك والحيتان ، وما ترك جو الهواء فارغاً خالياً ، حتى خلق فيه أجناساً من الطير يسبح فيها ، كما يسبح السمك في الماء . وما ترك هذه المقصورات اليابسة ، وهذه الجبال الحجرية الصلدة ، حتى خلق فيها أجناساً من الوحوش والحشرات ، وما ترك شطوط الأنهار ويطون الأودية ، حتى ملأها من الحيوانات الخسيسة ، كالبق والعنكبوت والديدان والذباب وما ترك لب النبات وثمر الشجر ، وداحل الحب ، إلا وملأها من الحيوانات . فكيف يليق بحكمته أن يترك هذه الأفلاك المصيبة المشرقة لرواسية ، مع شدة مساسها بالحياة : خالية عن الحياة والإدراك والشعور . بل الحق هو ما ذكره صاحب الشريعة الخفية . وهو قوله عليه السلام : « أظن الساء ، أظن ، وحق لها أن تنطق في منها موضع شبر إلا وفيه ملك قائم أو قاعد أو راكع أو ساحد »

(١) من (م)

الحجة الثامنة : أطلق جمهور العقلاء : على أن السموات منازل الملائكة ومسكنهم . ولا شك أن الملائكة ليسوا أجساماً كثيفة - على ما متأق براهمين ذلك - لوجب كونها أرواحاً مدبرة لتلك الأجساد ، فتكون الأفلاك بالنسبة إليها ، كالأجساد بالنسبة إلى الأرواح ، وتكون الكواكب بالنسبة إليها ، كالقلوب . وهذا تمام ما أردنا ذكره في هذا الباب .

واحتج المانعون من كون الأفلاك أحياء عاقلة بوجهين :

الأول : إن هذه الأفلاك والكواكب تتحرك على مهج واحد ، لا يتغير البتة والمتحرك بالإرادة لا يكون كذلك

الثاني : إن حرم الشمس في عاية السخونة ، ولما كانت السخونة لمارية مانعة من الحياة ، فالسخونة العظيمة التي في جرم الشمس أولى أن تكون مانعة من الحياة

والجواب عن الحجة الأولى من وجوه :

الأول إنه حق^(١) أن كل ما كان طبيعياً ، فإنه يبقى على نهج واحد ، لكن لا يلزم منه أن كل ما بقي على نهج واحد ، فإنه يكون طبيعياً لما ثبت أن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها

والثاني إن محرك هذه الأفلاك هو الله تعالى عند الكل ، فهي حركات صادرة عن الفاعل المختار ، مع أنها باقية على نهج واحد ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك ، مع أنها صادرة عن إرادة ذلك الفاعل^(٢) ؟

والثالث إن لمريد إذا فعل فعلاً مخصوصاً ، فإنما فعل ذلك الفعل ، لأجل حصول تلك الإرادة [فلو قلنا بقاء تلك الإرادة^(٣)] سألها ، لوجب بقاء

(١) الأولى قوته أن كل ما

الخ (م)

(٢) الملك (م)

(٣) سقط (طا)

ذلك الفعل بحاله . ضرورة أنه لم يلزم من دوام المؤثر ، دوام ذلك الأثر ، لكن بقاء تلك الإرادة بحالها ، أمر ممكن . وإلا لانتهت تلك الإرادة إلى وقت ، يتمتع مقازها . فيلزم انتقالها من الإمكان الذاتي ، إلى لامتناع الذاتي وهو محال . فثبت : أن بقاء تلك الإرادة ممكن . وثبت أنه يلزم من بقائها بقاء ذلك الأثر ، والموقوف على الممكن ممكن . فيلزم القطع بأن بقاء الفعل الاختياري على حالة واحدة : ممكن من غير تغير وتبدل . وهو المطلوب .

والوجه الرابع في الجواب : ما ذكره « بطلوموس » في كتاب « الثمرة » فقال : « إن المختار إذا طلب الأفضل ، لم يبق معه وبين الطبيعة فرق » وتفسيره : إن الأفضل [في كل شيء لا يكون إلا واحداً . فإذا كان الفاعل المختار حكيماً وطلب الأفضل ^(١)] لم يجد إلا ذلك الواحد فلا جرم وجب بقاؤه على ذلك الفعل . وذلك يمنع من وقع التغير في فعل الفاعل الحكم

والجواب عن الحجة الثانية : أن نقول . قد بينا في الطبيعيات أن أحرام الأفلاك والكواكب غير موصوفة بالحرارة والبرودة . ولا يلزم من خلوها في ذاتها عن الحرارة والبرودة . أن لا تكون في التسخين والتبريد مؤثرة . ألا ترى أن الحركة توجب السخونة ، مع أن انصافها بالسخونة محال . والغضب الشديد يوجب السخونة ، مع أن انصاف الصفة المسماة [بالغضب ^(٢)] بالسخونة محال .

والوجه الثاني في الجواب [أن نقول ^(٣)] هـ أنها موصوفة بالسخونة الشديدة . علم قلتم : إن ذلك يمنع قول الحياة ؟ فلما نشاهد أن السمندر يتكون في النار ، وانعامه تتلع الحديد المحماة . وأمثال هذه الدلائل ، لولا أنه ذكرها بعض الناس ، وإلا لكان يجب على العاقل أن لا يلتفت إليها

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) سقط (ط)

(٣) سقط (ط)

وليكن ههنا أحر كلامنا في إثبات أن السموات والكواكب : أحياء
باصقة

ويشعر عليها بحثين^(١) :

البحث الأول إن الحكماء لما أقاموا الدلالة على إثبات هذا المطلوب ،
فألوا ثبت أن أكثر اعلم بكلية حيون واحد مطيع لله سبحانه وتعالى .
قالوا : وليس لأحد أن يقول بأن هذه العناصر موجودة في داخل السموات ، مع
أنها ليست موصوفة بالحياة . فكيف يقال . العالم كله حيوان واحد ؟ وأجاسرا
عنه . بأن نسبة جملة لعناصر إلى نحن السموات ، أقل من نسبة المدرة الصغيرة
إلى كل الأرض . ومن نسبة العطرة إلى كل البحر . ثم إنا لو قدرنا أن يساها
اتلغ مدرة صغيرة فوجود تلك المدرة الصغيرة في جوه لا يمنع من القول بأن
هذا الإنسان حيوان ، فكدا ههنا

بل نقول . أكثر أحرء هذا البدن المحسوس خالي عن الحس والحركة
والإدراك فإن العظام والرباطات حالية عن هذه الحالة . والأحلاط والرطوبات
خالية عن هذه الحالة . وإذا كان خلو هذه الأجرام الكثيرة ، لا يجمع من القول
بأن هذه الحش^(٢) حيوان فخلو هذه العناصر ، مع أنها بالنسبة إلى جملة
الألاك كالعدم ، بأن لا يمنع مه القول بأن جملة اعلم حيوان واحد : أولى .

البحث الثاني - إن الكتاب الإلهي ناظم يكون الأجرام الملكية موصوفة
بالحياة . ويدل عليه وجوه :

الأول : قوله تعالى . ﴿ ركل في تلك يسبحون^(٣) ﴾ والجمع بالواو
والنون لا يليق إلا بالعقلاء .

الثاني : قوله تعالى : ﴿ والشمس والقمر ، رأيتهم لي ساجدين^(٤) ﴾

(١) أبحاث (الأصل)

(٢) هذا المبدى (م)

(٣) يس ٤٠ واستدلال المؤلف خطأ فإن مسحها بمائل ليسح الآلات الميكانيكية والآلات لا تعمل

(٤) يوسف ٤ والآية لبيان حلم ، لا لبيان حال في نقطة

وهذه الضمائر لا تليق لا بالعقلاء

والثالث قوله تعالى ﴿ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَاءٍ أَمْرَهَا ﴾^(١) والامر لا
يتوجه إلا على الأحياء^(٢)

فهذا تمام الكلام في هذا الباب .

(١) فصلت ١٢

(٢) الامر ليس كالامر الموجه للعقلاء ولكن الامر كما قال قتادة والسدي « خلق فيها شمسها
ونجمها وجوزمها باللائكها »

الفصل الثاني في بيان صفة النفس الفلكية

كلام^(١) الشيخ الرئيس في أكثر كتبه ، يدل على أن النفس الفلكية المباشرة بتحريك جسم السماء ، قوة حسماوية سارية في ذلك الجسم . فإنه قال في « النجاة » وفي « الشعاء » : « نسبة النفس الفلكية إلى جسم العلك ، كنسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا » وذكر في « الإشارات » : « إن له مع ذلك نفساً ناطقة . نسبتها إلى جسم الفلك ، كنسبة لنفس الناطقة التي لنا إلينا » وأيضاً أثبت أن لكل فلك عقلاً على حدة ، فعلى هذا الطريق وجب أن يحصل لكل فلك أمر ثلاثي : النفس الحيوانية ، والنفس الناطقة ، والعقل المجرد . أما النفس الحيوانية ، فقد احتج على إنسانها بأن قال . المبدأ القريب لهذه الحركة : إرادة جزئية ، وإذا كان كذلك وجب أن يحصل لذلك المبدأ : علوم جزئية وإذا كان كذلك ، وجب أن تكون تلك القوة جسمانية .

فهذه مقدمات ثلاث .

المقدمة الأولى في إثبات قوله^(٢) « المبدأ القريب لهذه الحركة إرادة جزئية » بالدليل عليه وجهان .

الأول إن الماهية الكلية ، مشترك فيها بين الجزئيات . والقصد إلى

(١) عنوان الفصل في (م) في صفة النفس الفلكية الفلكية

(٢) قولنا (ل) قوله (م)

القدر المشترك بين الجزئيات لا يفيد القصد إلى واحد من تلك الجزئيات وإذا كان كذلك ، امتنع وقوع شيء منها

أما قولنا « الماهية [الكلية : ماهية^(١)] مشترك فيها بين الجزئيات » فالأمر فيه ظاهر ، لأن الحركة مثلاً ماهية مشترك فيها بين الحركة من هذه النقطة ، إلى تلك . وبين سائر الحركات . وأما أن القصد إلى القدر المشترك به لا يكون قصداً إلى شيء من تلك الجزئيات : فلأن ما به المشاركة مغاير لما به الممايزة ، وغير مستلزم له . فالقصد إلى ما به المشاركة ، لا يكون قصداً إلى ما به الممايزة . وإذا كان كذلك ، فلو وقع جزء واحد من جزئيات ذلك الكلي ، لكان ذلك وقوعاً من غير المرحح والمخصص . وهو محال . فثبت . أن الحركة الجزئية [المعينة^(٢)] إذا كانت إرادية ، فإن المؤثر في وقوعها : إرادة جزئية معينة .

والثاني إن الإرادة الكلية نائية . وبقاء العلة يوجب بقاء المعلول . ولو كان مقتضي لهذه الحركة المعينة إرادة باقية ، لزم من بقاء تلك الإرادة ، بقاء الجزء المعين من الحركة . وبقاء الجزء المعين من الحركة محال . إذ لو بقي ذلك الجزء ، لانقطعت الحركة وصارت مكروهاً . ولا يمكن أن يقال : المؤثر في حصول ذلك الجزء المعين من الحركة ، هو تلك الإرادة الباقية ، لكن شرط رول الجزء السابق^(٣) من الحركة . لأن على هذا التقدير ، يلزم جعل عدم الحادث السابق ، جزءاً من علة وجود الحادث اللاحق . وذلك محال . ولما بطل هذا ، ثبت أن العلة لحصول هذه الحركات المتعاقبة : إرادات جزئية متعاقبة . وهو المطلوب .

والمقدمة الثانية إن صاحب الإرادات الجزئية ، لا بد وأن يكون صاحب التصورات الجزئية ، والإرادات^(٤) الجزئية . وهذا حق لأن القصد إلى تكوين

(١) سقط (ل) .

(٢) سقط (ل)

(٣) السابق لأنه يلزم أن يكون العدم جزءاً من علة . الخ (م)

(٤) والإيرادات (م) .

الشيء ، مشروط [بالعلم . فالقصد إلى تحريك الجسم من هذا الحد ، إلى ذلك الحد ، يجب أن يكون مشروطاً^(١)] بتصور هذا الحد بعينه ، وتصور ذلك الحد بعينه . وذلك يدل على أن صاحب الإرادات الجزئية^(٢) لا ند وأن يكون صاحب التصورات الجزئية .

[والمقدمة الثالثة قولنا صاحب التصورات الجزئية^(٣)] يجب أن يكون قوة حسانية ويمتنع أن يكون موحوداً مجرداً . تقريره ما سبق ذكره من أن انفس المجردة عن الحسية يمتنع كونها مدركة للجزئيات بل المدرك للجزئيات هو القوة الحسانية

وإذا ظهرت هذه المقدمات الثلاث ، لزم القول^(٤) بأن النفس الفلكية . قوة حسانية وهو المطلوب . وهذا تمام الكلام في تقرير هذا الكلام والاعتراض عليه من وجهين^(٥) .

الأول : لا سلم أن المبدأ^(٦) القريب للحركات الجزئية ، يجب أن يكون إرادة جزئية .

أما قوله : « القصد الكلي مشترك فيه بين الجزئيات ، فيمتنع كونه علة جزئي بعينه ، فنقول الكلام عليه من وجوه

السؤال الأول : أن نقول : هب أنكم عللتم تلك الحركات الجزئية بتلك الإرادات الجزئية ، وعللتم تلك الإرادات الجزئية ، بتلك التصورات الجزئية . هم تعللون تلك التصورات الجزئية ؟ فإن عللتموها بأشياء أخرى جزئية

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) الإدراكات لا يد (م)

(٣) من (ط ، ا ، هـ) .

(٤) الجزم (م)

(٥) وجزه [الأصل]

(٦) المحرك (م)

حادثة ، عاد الطلب فيها ، ويلزم إما الدور وإما التسلسل [وهما محالان^(١)]
 وإما القبول بأن الحادث المتقدم ، علة لحادث المتأخر [وإما طريق
 رابع^(٢)] وكيف ما كان فليقبل مثله في نفس تلك الحركات

وأقول^(٣) : وحق الله : أني لشديد التعجب من هذا الشيخ الرئيس .
 كيف عفس^(٤) عن أمثال هذه الأمثلة الطاهرة الجلييلة ، المتبادرة إلى فهم كل
 عاقل .

السؤال الثاني : هب أن القصد الكلي مشترك بين . إلا أنه لم لا يجوز أن
 يتخصص تأثير ذلك الكلي ، لأجل تخصص القابل ؟ وبيان : إن جوهر الفلك
 لم انتهى إلى نقطة معينة في حركته ، فإن الوقوف عليه ، والرجوع من تلك
 النقطة ، إلى ما وراءها محال . والانتقال منها إلى جانب آخر محال . فلم يبق إلا
 أن تنحرك من تلك النقطة على مسير تنعيم تلك الدورة إلى نقطة أخرى .
 فثبت : أن جوهر الفلك لا يقبل إلا تلك الحركة المعينة ، فلم لا يجوز أن
 يقال . الفاعل ، وإن كان صاحب القصد الكلي ، إلا أنه يخصص الأثر ، لأجل
 أن القابل ما كان قابلاً إلا له ؟ وهذا هو عين مذهبهم . فإنهم قالوا : العقل
 المعدل عام الفيض وإنما تخصص الآثار والصفات لأجل تخصص القوابل ،
 فكذلك ههنا

السؤال الثالث : إن القصد إلى الشيء ، مشروط بالعلم به . فعلى
 هذا القصد إلى الحركة المعينة [مشروط^(٥)] بالعلم بها [والعلم بها^(٦)] من
 حيث إنها تلك [مشروط بتحقيق تلك ، من حيث إنها هي . فلو جعلنا حصول
 تلك الحركة من حيث إنها تلك^(٧)] الحركة المحصورة [معيّناً بالقصد
 إليها^(٨)] من حيث إنها هي . وقع الدور . وهو محال . فثبت بهذه الأسئلة
 الثلاثة ضعف ما ذكرناه في الوجه الأول .

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| (١) من (ط ، ل) | (٥) سقط (ط) |
| (٢) من (ط ، ل) | (٦) سقط (م) |
| (٣) قال المصنف وأقول (ط ، ل) | (٧) سقط (م) |
| (٤) من (ل) | (٨) فلو كان العلم بها (م) |

وأما الوجه الثاني . وهو قوله : « القصد الكلي باق . والباقي لا يكون
علة للمتغير » .

فنقول : لا سلم أن القصد الكلي باق . وهذا السؤال ذكره الشيخ
فقال : « لم لا يجوز أن يكون مبدأ هذه الحركة المتعاقبة . إرادات كلية متعاقبة ،
ونصورات كلية متعاقبة ؟ مثلاً : إنه يريد الانتقال من أحد الحدين إلى الثاني
[ومن الثاني إلى الثالث وهكذا ، حتى تتم الدائرة . وكونه مريداً للانتقال من
أحد الحدين إلى الثاني ^(١)] إرادة كلية

والجواب الصحيح عن هذا السؤال عدي : أن يقال إنه لا يحلر إما أن
يريد الانتقال من حد إلى ذلك الحد ، أو يريد الانتقال من حد إلى حد من
غير تعيين ذلك الحد فإن كان الأول ، كانت تلك الإرادة جبرية وكان ذلك
التصور جزئياً وهو المطلوب

وإن كان الثاني . فالقصد إلى الانتقال من مطلق الحد إلى مطلق الحد
الأخر ، لا يقتضي أن يكون ذلك الانتقال واقعاً من هذا الحد بعينه ، إلى ذلك
الحد الآخر بعينه . لأن الانتقال من « الحمل » إلى « الثور » يصدق عليه أنه
انتقال من حد إلى حد ، والانتقال من « الثور » إلى « الحمل » يصدق عليه
أيضاً . ذلك المفهوم . وكذا الانتقال من نقطة « الحمل » إلى جانب الشمال
تارة ، وإلى جانب الجنوب أخرى . كل ذلك انتقال من حد إلى حد . ثبت .
أن إرادة الانتقال من حد إلى حد ، نسبتها إلى جميع الحركات عن السوية .
ومعنى كان الأمر كذلك ، امتنع أن تعبر تلك الإرادة ، سبباً لتعين البعض دون
البعض . ثبت : أن هذا السؤال مدفع لأنه يتوجه عليه الأسئلة الثلاثة ،
التي أوردناها على الوجه الأول . فظهر بهذا البيان . أن هذا الكلام ضعيف
جداً

السؤال الثاني : سلمنا : أن المباشر لتحريك جسم السماء . يجب أن
يكون صاحب الإرادات ^(٢) الحرة . وسلمنا أن صاحب الإرادات الجبرية

(١) من (ط ، ل) .

(٢) الإرادة (ل)

يجب أن يكون صاحب الإدراكات الجزئية لكن لم قلتم . إن صاحب الإدراكات الجزئية يجب أن يكون قوة جسمانية ؟ فإن بينا في المقالات السالفة أن المدرك للكماليات والجزئيات هو النفس . ولندكر ههنا وجوهاً .

الأول : إن عرض النفس عندكم من تحريك الملك هو التشبه بالعقل ، على ما سيأتي تفسير هذا التشبه . وإرادة التشبه بالغير ، مشروطة بمعرفة صفة ذلك الغير ، فوجب أن تكون النفس المحركة لجسم السماء ، عالمة بالعقل المجرد فثبت أن الشيء الذي يباشر تحريك جسم الفلك ، هو الذي يكون مدركاً لذلك العقل المجرد [ولكمالاته . وإدراك المجردات لا يصح إلا من الجوهر المجرد^(١)] فيلزم : أن تكون النفس العلوية لكونها صاحبة الإدراكات الجزئية قوة جسمانية ، ولكونها مدركة للعقل المجرد : جوهرًا مجرداً . فالشيء الواحد جسماني ومجرد وذلك باطل قطعاً .

واعلم أنه لا خلاص عن هذا الكلام ، إلا بالقدح في إحدى مقدمات ثلاث . إما أن يقولوا : صاحب الإدراكات الجزئية ، لا يجب أن يكون جسمانياً ، أو يقللوا ليس الغرض للنفس من تحريك الفلك هو التشبه بالعقل ، أو يقولوا . القوة الجسمانية يصح عليها إدراك المجردات . [وأي واحد^(٢)] من هذه الثلاثة ، قالوا به : فقد تركوا أصلاً من أصولهم المشهورة ، وقاعدة من قواعدهم المعتمدة .

الثاني . إنا نعلم بالضرورة أنه يمكننا أن نقول : « زيد إنسان » والحاكم بهذا الحكم يجب أن يكون مدركاً لزيد ، من حيث إنه هو وللإنسان الذي هو مفهوم كلي . وإلا لحصل التصديق من غير تصور . وهو محال لكن صاحب الإدراكات الكلية هو النفس المجردة فوجب أن يكون صاحب الإدراكات الجزئية أيضاً هو النفس وإذا كان كذلك فحيثما يسئل قولهم إن صاحب الإدراكات الجزئية يجب أن يكون قوة جسمانية

(١) سبط (م) ، (ط) .

(٢) وشي . (م)

الثالث : إن نفس الناطقة جوهري مجرد وهي مدبرة هذا البدن المعين فلم أن تدبر هذا البدن بإدراكات كلية وقصد كلي . وإما أن تدبره بإدراكات جزئية وقصد جزئي فإن كان الأول ، فقد بطل قولكم : إن القصد الكلي لا يصدر عنه أفعال جزئية وإن كان الثاني ، فقد بطل قولكم : إن الجوهر المجرد لا يكون صاحب الإدراكات الجزئية . وعلى كلا التقديرين ، فإنه يسطر كلامكم .

وأقول : حفاً إي شديد التعجب من غفلة هؤلاء الأقوم عن هذه الكلمات الظاهرة . فهذا هو الكلام على دليلهم .

ولمختار عندي أن النفس الملكية جوهر مجرد عن الجسمية وعلائقها ومع هذا ، فإنها موصوفة بالإدراكات الجزئية ، والإرادات الجزئية . وكذلك أيضاً موصوفة بالإدراكات الكلية ، والإرادات الكلية . فهي عارفة سرها ، وقاصدة بهذه الحركات عبادة ربها وحلقها ومدبرها . وعلى هذا التقدير ، فقد زالت الشكوك والشبهات ويتفرع على ما ذكرنا : فروع . وهي : أن المسمى بنفس الكل^(١) هي نفس الملك الأعظم وذلك لأن سائر الأملاك موحودة في باطن الفلك الأعظم فهي كالأجزاء من الفلك الأعظم ونفوسها كالقوى المنتشرة من نفس الفلك الأعظم ، كما أن القوى المنتشرة عن انفس المناطق الموجودة في كل واحد من الأعضاء المخصوصة كالسائج والآثار والشعب لجوهر النفس الناطقة . ثبت بما ذكرنا أن تدبير الحق سبحانه لعالم الأجسام ، إنما ابتدأ من الملك الأعظم ، الذي هو العرش . وذلك الابتداء إنما حصل بواسطة تلك نفس التي هي النفس الملكية . وأما سائر النفوس الفلكية والمصرية ، فهي نتائجها وشعبها وأولادها . وإليه الإشارة في الدعاء المشهور وهو قوله عليه السلام « اللهم إني أسألك بمعاقب عزك ، على أركان عرشك » فالمراد من معاقب العرش : هو جواهر تلك النفس الكلية وشعبها ، المنتشرة منها في أجزاء العرش .

(١) الملك (م)

الفصل الثالث
في
تعدد مذاهب الناس في السبب
الموجب، لكون الفلك متحركاً بالاستدارة

الناس فريقان : منهم من يقول : إنه يتحرك حركة مستديرة على مسيل الطبيعية . ومنهم من يقول : إنه يتحرك حركة مستديرة بالفصد والإرادة .

أما الذاهبون إلى القول الأول فقد ذكروا فيه وجوهاً كثيرة . فالقول الأول قول من يقول : ثبت بالدس وجود حلاء خارج العالم ، لا نهاية له والجسم الثقيل الذي لا علاقة فوفه ، ولا دعامة تحته ينزل . والجسم لئازل بهذه الصفة ، لا مد وأن يستدير على نفسه حال نزوله . فب كون الملك متحركاً بالاستدارة ، هذا المعنى .

واعلم - أن بناء هذا المذهب على مقدمات

إحداها : إثبات الحلاء . وأنه لا نهاية له خارج العالم . وقد عرفت الكلام فيه

والثانية . أن أجرام الأفلاك ثقيلة

وقد دللنا فيما تقدم على فساد هذا الرأي

والثالثة : إن قد بينا : أن الحلاء المتشابه الذي لا نهاية له ، لا يتميز به جانب عن جانب بشيء من الخواص ، فلم يكن كون بعضها فوقاً ، وبعضها تحاً ، أولى من العكس . وإذا تسليت الجهات في جميع الصفات ، امتنع أن يقال : إن الفلك ينزل من جانب إلى جانب آخر نزولاً أدياً .

لقول الثاني . إنه نبت . أنه لا مداه لحركات الأفلاك ، ونبت أيضاً : أن انقطاع تلك الحركات محل ، وأن رجوعها عن محاربتها إلى جانب آخر محل ، وإذا ثبت هذا فنقول : إن لا جزء من أجزاء الحركة الملكية ، إلا وقد حصل قبله جزء آخر من الحركة . وانتهاء الفلك بذلك الجزء السابق من الحركة ، إلى ذلك الحد المعين . أوجب حركته من ذلك الحد ، إلى حد آخر بعده . وإذا كان كذلك ، فكل جزء من أجزاء الفلك ، إنما حصل لأن الجزء المتقدم عليه ، أوجب وقوعه على ذلك الوجه [وعن هذا التقدير فيكون وقوع هذه الحركة على هذا الوجه ^(١)] أمراً واجب الوجود لذاته ^(٢) والواحد لذاته لا يجوز تعليقه بعملة منفصلة ، فامتنع تحليل كون الفلك متحركاً بعملة منفصلة .

والقول الثالث : إن الفلك قديم المادة ، يحدث الصورة . وملائته إنما هي الأجزاء التي لا تتجزأ . وتلك الذرات والمجاءات . وعلى هذا القول ، ففي سبب حركته بالاستدارة قولان

الأول : إن تلك الأجزاء . كان بعضها حاراً ، وبعضها بارداً ، فلما احتلقت وامتزجت اختلاطاً محكماً ، بحيث تعدد انفصال بعضها عن البعض ، صار ذلك سبباً لحصول الحركة الدورية . ومثال أن الذهب إذا دأب في لبرنقة فإنه بعد الدوب يستدير على نفسه . والسبب فيه أن الجزء الذي يلاصق الوثقة ، تفوق سخونته جداً . ولأجل قوة السحونة يصعد ، والجزء المرتفع نصعب سخونته ، فيميل إلى أسفل . وأجزاء الذهب متلاحمة متصلة ، لتحامها واتصالها ، يمنع انعكاس بعضها عن البعض . ولما طلب بعض تلك الأجزاء الصعود ، وبعضها الهبوط ، وتعددت انفصال البعض عن البعض ، صار ذلك سبباً لحصول الحركة الدورية في جرم الذهب الذائب . فلا يمتنع أن يكون سبب استدارة الفلك هذه الحالة ، أو ما يشبهها ويناسبها .

(١) سبط (م)

(٢) أمراً واجباً لذاته (م)

والقول الثاني . قول (ديمقراطيس) وذلك لأن مذهب أن هذه الهاءات والمدارات كانت متحركة ، حركة دائمة في الخلاء الذي لا نهاية له ثم اتفقوا على بعضها أن تصادمت على وجه خاص ، وتعارضت في حركاتها وتماجت . فنولد جرم الفلك لهذا السبب ثم اتفق لبعض تلك الأجزاء أن كانت هوة حركاتها إلى بعض الجوانب ، أقوى من قوة الأجزاء التي تمنعها وتعارضها ، فلا حرم تحرك جسم الفلك إلى ذلك الجانب ، فاستدار على ذلك الوجه الخاص ثم إن المغلوب لا يعود غالباً ، والمقهور لا يصير قاهراً فلا جرم بقي الفلك على الحركة الخاصة إلى آخر الأبد

فهذه الوجوه الأربعة معرعة على قول من يقول بحركات الأفلاك طبيعية

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال إن حركاتها إرادية فالفائلون بهذا القول فريقان :

منهم من قال : إنه ليس للأفلاك عرض معين في اختيار هذه الحركات . ومنهم من أثبت لها عرضاً معيناً .

أما الفريق الأول : فتصريح قولهم : إن الأجرام الفلكية سائط وجميع التنظير المقترحه فيها متشابهة في تمام الحقيقه ، ومتساوية في تمام الماهية . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون وقوع تلك الحركات على جميع المدارات المختلفة التي لا نهاية لها ممكناً إذ لو أمكن البعض ، وامتنع البعض ، لزم أن تكون الأشياء المتماثلة في تمام الماهية ، مختلفة في اللوازم والآثار وذلك محال . هــث : أن الكل^(١) ممكن وأنه ليس للبعض رجحان على البعض لا في أصل الإمكان ولا في السهولة ، ولا في أثر من الآثار استة ومتى تشابهت الأفعال ، وتسويت على الوجه الذي ذكرناه لم يمتنع أن يختار الفاعل المختار أحد تلك الأقسام دون الأخرى لا لعله . ومثله أن الحائض إذا خير بين أكل

(١) لتمثل (ط)

رعيين ، والعطشان إذا خير بين شرب قديح ، فإنه يختار أحدهما دون الآخر لا لمرجح . وكذلك النفس التي للفلك الأعظم ، ولسائر الأفلاك ، اختار كل واحد منها نوعاً معيناً من الحركة ، لا لغرض ولا لمرجح البتة .

والقول الثاني : قول من يقول : إن للفلك في حركته غرضاً معيناً معترساً . وهؤلاء فرق ثلاث : منهم من يقول : ذلك لغرض كمالات عالية ، يستفيد منها المبادئ العالية لنفسه . ومنهم من يقول : ذلك الغرض عمارة هذا العالم ، وحصول نظامه . ومنهم من مع بين الطرفين فقال : أصل حركاتها لأجل استفادة الكمالات من المبادئ العالية . وأما جهات حركاتها ومقادير بطئها وسرعتها ، فلا حل مصالح هذا العالم العصري .

وذكروا لهذا مثلاً وهو أن رجلاً كريم النفس ، كثير الخير . إذا أراد الذهاب إلى موضع لمهم له فيه . وكان إلى ذلك الموضع طريقان متساويان بلسنة إليه من كل الوجه . إلا أن ذهابه في أحد الطريقين ، يوجب حصول المنافع الكثيرة لطائفة من الصعاء ، والمجازين ، واسدفاع الشرور الكثيرة عنهم . وذهابه في الطريق الثاني يوجب بطلان تلك الخيرات والمصالح ، فإن كونه في دأته خيراً رحيماً ، يقتضي أن يختار لطريق الأنفع للصعاء ، وينترك الطريق العلوي عن النفع

فهذه أقوال ثلاثة مبسطة

أما القول الأول : وهو أن اغرض للفلك من هذه الحركات استفادة الكمالات وتحصيل السعادات .

فأقول التقسيم الصحيح في هذا المقام أن يقال : تلك الكمالات إما أن تكون جسمانية أو نفسانية أما القسم الأول فهو المحتر عند الحكماء المتأخرين كـ « أبي نصر الغاربي » و « أبي علي بن سينا » وذلك لأنهم قالوا إن جوهر الملك كامل في ذاته وفي جميع صفاته ولم يبق فيه شيء بالقوة ، إلا وقد خرج إلى الفعل إلا في إيوانه وأوضاعه . فإن خروج كلها من القوة إلى الفعل محال . وإلا لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة ، في أمكنة كثيرة ،

وذلك محال . فلهذا السبب بقيت الأيون والأوضاع فيه بالقوة ، ولم تخرج بكليتها إلى الفعل [فهو يتحرك لأجل استحراجها من القوة إلى الفعل ^(١)] هذا هو القول المختار عند هذين لرحلين المصليين ، ونفلا من الحكيم « أرسطاطاليس » وهو عندي بعيد جداً ، ولا يلقى دلرجل العقل القاضل أن يبين عقله إليه . والقسم الثاني من القسمين المذكورين في التقسيم أن يقال : إن مقصود لفلك من تلك الحركات [استفادة ^(٢)] كمالات نفسانية

واعلم أن الكمالات النفسانية أحد أمور ثلاثة

إما الحياة ، وإما الإدراك ، وإما العقل ، وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة محتتمل ههنا .

أما الاحتمال ^(٣) الأول . وهو أن يقال : المقصود من هذه الحركة إبقاء قوة الحياة فتقريره : أن يقال . الاستقراء دل على أن للطامة والشفافية وانورانية والحركة ونوة الحياة والعقل : أمور متلازمة . إما دائماً وإما في الأكثر

وأما الكلمة والسكون [والموت ^(٤)] والجهل فهي أمور متلازمة . إما دائماً ، وإما في الأكثر ألا ترى أن لقلب لما كان ينسوع الحياة ، لا جرم كان دائم الحركة . فكذا ههنا القلب لما كان ينسوع الحياة ، لا جرم كان دائم الحركة ، ولما كان حياة لملك أكمل وأشرف من هذه الأجسام ، لا حرم كانت حركاته أشرف الحركات . وهي المستديرة الخالية عن التفاوت والاختلاف ، الموصوفة بكل ترتيب وظام وأما حرم الأرض . فلما كان معدن الظلمة والكثافة ، لا جرم كان معدن السكون والجمود فالمرت والسكون متلازمان ، والحياة والحركة متلازمان . ولما كانت الحياة في عالم الأفلاك ، أبقي وأشرف ، كانت الحركات هناك أكمل وأشرف

(١) سقط (ن)

(٢) سقط (طا)

(٣) نقول (م)

(٤) سقط (طا ، ل)

وأما البحث عن أن الحركة الموجبة للحياة ، أو الحياة هي الموجبة للحركة ، أرهما معلولا علة منفصلة فذلك غير معلوم .

وأما الاحتمال الثاني وهو أن يقال : المقصود للأفلاك من تلك الحركات اكتساب العلوم والمعارف ، والمبالغة في تكميلها . فهذا أيضاً محتمل . وتفسيره : إما معمم أن الإنسان حال ما يحاول تحصيل المعارف الكسبية ، فإنه يستعين بالفكر والتأمل ، وذلك لا يمكن ، لا بتحريك الأرواح اندماغية على رجوه مخصوصة . وإذا كان ذلك كذلك ، لم يمتنع أيضاً أن يقال : إن مراتب العلوم غير متسامية . واللذة الحاصلة من تحصيل العلوم والمعارف أقوى اللذات وأكمل استعادات . فهذه النفوس الملكية مستعرقه^(١) بتحصيل هذا النوع من السعادات ، وأنه لا يمكنها تحصيل هذا المطلوب ، لا بواسطة هذه الحركات المحصورة ، فكانت مواضبة الأفلاك على هذه الحركات ، لأجل أن يوصل بها إلى استفادة المعارف والعلوم . ولما كان لا نهاية للعلوم والمعارف ، فلا جرم لا نهاية لحركتها ، لأجل أنه نحصل الوصلة بها ، إلى تحصيل تلك المطالب . فهذا احتمال ممكن ، وهو أقرب إلى العقول من استخراج الأيون والأوصاع .

وأما الاحتمال الثالث وهو أن تكون حركاتها لطلب الكمال في القوة العقلية^(٢) فهذا الاحتمال ممكن . وتفسيره من وجوه :

الأول . وهو أن أصحاب الأحكام وهو أنه ثبت أن للكواكب في هذه المدارات خصوصيات^(٣) مختلفة . فبعض تلك البروج لها شرف ، وبعضها هبوط . ركذا القول في البيت والمثلثة والحدود والوجوه [والفرج^(٤)] وسائر الأقسام المذكورة في علم الأحكام . وأيضاً : فإن الأحكاميون ذكروا أن بين تلك الكواكب صداقة وعداوة ، وأن كل واحد منها يحاول إعانة غيره على فعله تارة ،

(١) شعوره (م)

(٢) العقلية (ل) .

(٣) حصصاً (ل ، ط)

(٤) من (ل) .

وبارعه في فعله أخرى وعلى هذا التقدير فلا يتسع أن تكون أفعالها ، لأجل طلب تلك الزوائد في القوة والقدرة

الوجه الثاني . قالوا . لا شك أن واجب الوجود لذاته . المدأ المفيض لجميع أصنام الخير ولرحمه . على جميع أجزاء العالم الروحاني والجسماني . ولا شك أن الحركات العلوية : أسباباً لنظام هذا العالم . وعند هذا قالو : « كمال حال الممكنات التشبيه بالإله^(١) بقدر الطاقة البشرية ، ولهذا المعنى قال صاحب الشريعة : « تخلقوا بأحلاق الله تعالى » ونقل عن أرائل الفلاسفة^(٢) أنهم قالوا « الفلسفة [عبارة عن التشبيه بالإله بقدر الطاقة البشرية » ولا شك أن هذا التشبيه^(٣)] حالة عالية شريفة . ولما كانت الأفلاك أكمل حالاً من الشر ، في علومها ومعارفها ، وأنواع فضائلها ، كانت أولى بتحصيل هذا التشبيه ، بقدر ما يليق بها من الطاقة فهي تتحرك حركات مشتملة على تحصيل مناهج هذا العالم الأسفل إلا أن مقصودها الأصلي ليس هو العناية بهذه السفالات ، بل مقصودها الأصلي هو التشبيه بالإله تعالى في كونه مبدأ لحصول النظام والخير والرحمة

الوجه الثالث : إنا نينا . أن الملك حيوان . وهو مطيع لمعبوده وخالقه والعبادة عبارة عن مجموع أمور ثلاثة

الاعتقاد بالقلب . والذكر باللسان . والخدمة باليد^(٤) . فالعس الكلية لما كانت مواظبة على عبادة خالقها ومعبودها . ويدها هو الفلك . كانت هذه الحركات جارية محرى الركوع والسجود لله سبحانه وتعالى . فهذا هو القول في تعدد الوجوه الممكنة في أن الغرض للفلك من الحركة . استفادة الكمالات والسعادات من الأسباب العالية

(١) بالإله (ل) بالله تعالى (م) .

(٢) الحكماء (م)

(٣) سقط (م)

(٤) بالخدم (م) .

القسم الثاني قول من يقول : عرضها من هذه الحركات : العناية بالسافلات . وهذا قول ذهب إليه عالم من الناس انذين قالوا : إن الكواكب السبعة إذا صعدت إلى أوجاتها ، استغادت القوى الشريفة من العرش والكرسي ، فإذا نزلت إلى حصصاتها أدت تلك القوى إلى العالم العنصري [وأفراد العالم العنصري^(١)] داخلون في هذا التفسير

وأما القسم الثالث . وهو [قول من يقول^(٢)] : إن وصول الحركات ، لأحسن الاستكمال بالعاليات . وأما جهاتها وكمياتها ، فللعناية بالسافلات . وهذا قول اختاره « ثارمسطيوس » وفي المسألة قول آخر عجيب : وهو أن خارج الفلك الأقصى عوالم مملوءة من النور ، وتلك الأسوار محتلفة في درجات الكمال . فالفلك الأنصبي يتحرك ليستفيد الكمالات المختلفة ، وأقوى التباينة من تلك الأنوار .

فهذا ضبط الأقوال الممكنة في هذا الباب

(١) زيادة

(٢) قولهم (ط ، ل)

الفصل الرابع
في
تتبع هذه المذاهب

رنحس برتها على مسائل

المسألة الأولى اعلم : أن الأقوال الأربعة المسبة على أن هذه الحركات .
طبيعة . قد سلف بها

وأما القول الخامس . وهو أنها إرادية ، إلا أنه ليس للأهلا في تلك
الحركات غرض معين . فاعلم : أن هذا ساء على أن القادر يمكنه أن يفعل فعلاً
معيناً ، لا لغرض أصلاً والكلام المستقصى في بطلاله [قد سبق^(١)] في
باب « الدواعي والصواب^(٢) » ولا بأس بإعادة بعضها فنقول . هذا باطل من
وجهين .

الأول إنها إذا كانت متساوية بالنسبة إلى ذلك الفاعل ، كان قدامه على
العض دون البعض . رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر ، لا لمرجح وهو
محال

الثاني أن تصدير أن يكون ذلك جائزاً ، إلا أنه أمر اتفاقي والأمور
الاتفاقية ، لا تكون دائمة ولا أكثرية [فوجب أن لا تكون هذه الحركات دائمة
ولا أكثرية^(٣)] فإن قيل . الحركات العنيفة كثيرة . مثل : عث الإنسان بشجرة

(١) سقط (ط) ، (و)

(٢) هو باب من الجزء الثالث من المطالب العالية

(٣) سقط (م) ، (ط)

واحدة من شعرات لحيته ، وعنه تنبئة بأحدها من الطريين من غير غرض صحيح ، ويبحث بها . فهذه حركات إرادية ، مع أنه ليس فيها أعراس صحيحة . وأيضاً : النائم يقلب من أحد جنتيه إلى الثاني ، فتلك الحركة حركة إرادية ، وليس فيها أخراض معينة . لأن النوم ضد العلم ، وعند عدم العلم ، لا يبقى العرص .

وأيضاً : الخائف إذا وضع عنده رغيغ ، فإنه يتسدى بكسر حاب معين مه ، دون سائر الجوانب لا لغرض يتعلق بذلك الحاب بعينه .

والجواب . أما العبث . فنقول . إن القوة المحركة لها مراتب .

فالمرتبة القريبة هي القوة المركوزة في الأوتار والعضلات . وهي صالحة للعين ولصده ، وما دامت هذه الصلاحية من الجانبين باقية ، امتنع أن تصير مصدر للفعل المعين . فإذا انصابت إليها ميل جازم ، حصل لرجحان ذلك الميل مرتب على أن يعتقد الإنسان أن له في ذلك الفعل مصلحة ومنفعة . فإذا حصل هذا الاعتقاد ، حصل الميل . وليس من شرط ذلك الاعتقاد : أن يكون مطابقاً [بل سواء كان مطابقاً^(١)] أو لم يكن . فإنه إذا حصل الاعتقاد الجازم ، ترب عليه الميل . وأيضاً : فتلك المنفعة قد تكون منفعة حسيسية ، وهي نفس التذاده بذلك الفعل ، وقد تكون منفعة شريفة تحصل بها آثار كاملة ، ونتائج شريفة

إذا عرفت هذا فنقول . المقدم على الفعل العيني إنما يقدم عليه ، لمر انضاف إلى القوة العصلية تلك الإرادة المترتبة على ذلك الاعتقاد . ومعلوم أن ذلك الاعتقاد يكون مقدراً بمقدار معين ، وتلك الإرادة أيضاً محدودة بحد معين فمجموع تلك القدرة مع تلك الإرادة ، ومع ذلك التصور ، يوجب تلك الحركة المقدرة بالمقدار المخصوص . فذلك المجموع له في ذلك الفعل غاية معينة [وهي الانتهاء إلى ذلك الحد المعين] فالحركة حصلت له ههنا غاية معينة^(٢)

(١) مقط (ط)

(٢) مقط (م) ، (ط)

إلا أنه بقي ههنا أمران :

أحدهما . إن ذلك الذي تحمله خيراً ، قد لا يكون في نفس الأمر كذلك ، حينئذ يسمى ذلك الفعل باطلاً ، لا بمعنى إنه ليس له عاية بحسب تلك الاعتقاد ، بل بمعنى أنه ليس له عاية تستحق في نفسها جعلها غاية .

أشاي : إنه ربما كانت النسيئة في تلك الحركة ، ليست إلا الوصول إلى ذلك الحد المعين . فهذا يكون عاية لتلك الحركة ، بمعنى أنه ما أريد من تلك الحركة إلا الوصول إلى تلك الغاية المعينة . وقد يقال . إن هذه الحركة عبث ، بمعنى أن هذه الغاية لما كانت خسيسة لم يكن بين وجودها وعدمها فرق معسر ، إجراء للحقير يجري المعدوم

وأما اننا لم فنقول . إنه لم يتخيل السائم مكروهاً أو مطلوباً ولم يترك شيئاً ولم يفعل شيئاً وأقصى ما في الباب : إن بعد الانتباه لا تذكر ذلك المطلوب وذلك المهروب^(١) [إلا أن لا يلزم من حصول ذلك التحيل في ذلك الوقت ، علماً بعد النوم بأنه كان ذلك التحيل حاصلًا في ذلك الوقت . وأما قوله : « الجائع يتسلى بكسر الرعيف من أحد الخواب ، لا لغرض معين ، فنقول : إنه ما لم يتخيل أمراً صالحاً لذلك الترجيح ، لم يحصل ذلك التعين . وهو كونه ألبس وأومق أو كونه أقرب . أو شيء آخر ، يكون حاصلًا في الدهن إلا أنه يزول عن الدهن في الحال ، فلا يمكن التعبير عنه لهذا السبب .

المسألة الثانية في الرد على من يقول المقصود من تلك الحركات . إصلاح هذه السافلات : فنقول : الذي يدل على فساد هذا القول وجهين^(٢)

الحجة الأولى إن كل من كان أكثر أفعاله لرعاية حال الغير ، كان كالمخدوم لذلك الغير . والمخدوم أحسن من المخدوم . ثم إذ كان المخدوم حياً ، كان حادمه بالماً إلى النهاية القصوى في الخساسة وأشرف موجودات

(١) سقط (م)

(٢) وجه [الأص]

هذا العالم العصري ، هو في نهاية الصعف ، في علومه ، وفي أعماله الفاصلة
 فجعل تلك الأحسام العالية المقدمة الشريفة خادمة لهذه الأجسام الخسيسة ، مما
 لا يقبله لعقل . فإن قيل : أليس المقصود من السبي رعاية مصالح الأمة [ومن
 السلطان رعاية مصلحة الرعية ^(١)] ومن الراعي رعاية الغنم . ولم يلزم كون
 النبي أدون حالاً من الأمة فكذا مهتاً ؟ قلنا : لا نسلم أنه لا فائدة في وجود
 النبي إلا رعاية مصالح الأمة ، بل في وجوده فوائد عالية رفيعة ^(٢) فإنه لأجل
 نبوته تستكس داته بالمعارف القدسية ، والأنوار الإلهية من جملتها : إرشاد
 الخلق إلى الحق . ونظيره في مسائلنا : أن يقال : إن للأملك في حركاتها فوائد
 كثيرة ومن جملتها . مصالح السافلات . وهذا التقدير [سيندفع اسؤال ^(٣)]
 وهذا هو القول الذي اختاره « تامسطينوس » وهو أن الفلك يستفيد من المبادئ
 العالية أنواعاً من الشهجة والسعادة ، ثم إنه بخار الجهة المعينة ، لكوسها أسمع
 للسافلات . وذلك عين ^(٤) المذهب الذي نحى فيه الآن

الحجة الثانية : إن كل من فعل فعلاً لغرض فهو مستكمل بذلك
 الغرض . فلو فعلت الأجرام لعناية أعمالها ، لمصالح السافلات [لكانت
 مستكملة بهذه السافلات . ومعلوم أنها أشرف وأعلى من هذه السافلات ^(٥)]
 فيلزم كون الأكمل مستكماً بالأحسن والأعز . وهو محال . ولقائل أن يقول .
 لم لا يجوز أن يقال إن الكامل الشريف العالي ، قد يستكمل في بعض الأحوال
 بالخسيس النازل ؟ ألا نرى أن السلطان قد ينفع برعيته ، ولولي قد ينتفع
 بعبده ، والإنسان قد ينتفع بالخبز و الماء ، مع أنه أشرف منها .

واعلم . أن هذين لدليلين ، لا شك أنهما من باب الإنعائيات [إلا أنه
 ثبت أن [الأرض ^(٦)] بالنسبة إلى الأملاك والكواكب [العلوية ^(٧)] كالمركز في

(٥) سقط (م) ، (ط)
 (٦) انعام العصري (م) .
 (٧) سقط (ط ، ل)

(١) سقط (ط)
 (٢) شريفة (ل)
 (٣) سقط (ط) ، (ل)
 (٤) غير (ل ، ط)

الدائرة . وأنه لا يبقى لها وجود بالنسبة إليها . ويعمد في العقل : أن يقال :
الفلك الأعظم على حلالته ، وفلك الثوابت على عظمتها ، وجملة الثوابت على
خاتمة جلالتها ، وجميع الأفلاك السبعة مع ما فيها من السيارات الربعية ،
ولشمس على غاية جلالها ، كلها دائمة الحركة والفعل لأجل مصالح هذا
العالم ، الذي أشرف أقسامه هو الإنسان ثم إن حاصل الإنسان من العلم
ولفصائل ليس إلا المليل فهذا في العقل فخره تدبيله عنه . [والله أعلم
بالخفايا^(١)]

المسألة الثالثة في إبطال قول من يقول . المقصود [للأفلاك^(٢)] من
الحركات إخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل
اعلم أن هذا الوجه كأنه [أضعف^(٣)] الرجوه وأبعدها عن العقل ،
ثم الذي يدل على فساد وجهه :

الأول . إنه لو كان مقصود الفلك من الحركة إخراج تلك الأيون
والأوضاع من القوة إلى الفعل ، لوجب أن تكون تلك الحركات واقعة على
أسرع الوجوه . وهذا باطل فذاك باطل .

وبيان الملازمة . أنه إذا كان مقصود [فلك الثوابت^(٤)] من الحركة
إخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل فلم لا يخرجها [فلك الثوابت^(٥)]
وفي مقدار اليوم الواحد فإن القادر إذا أمكنه تحصيل مقصوده في زمان قليل ،
فإنه لا يعدل عنه ولا يوقف محصيله على زمان طويل ؟ فإن قالوا لم لا يجوز أن
يقال : إن هيولى كل فلك لا يقلل إلا ذلك السور [من الحركة] ولأجل أن
تلك الهيولى لا يقلل إلا ذلك النوع ، من الحركة^(٦) [وحد ذلك السور دون

(١) من (ط ، ل)

(٢) سقط (م) ، (ط)

(٣) سقط (ل)

(٤) فلك (م)

(٥) من (م)

(٦) سقط (م) ، (ط)

غيره ؟ لنقول : فإذا جار هذا ، فقولوا : إن هيولى كل تلك مسطرة لنداءها ، حصول ذلك النوع من الحركة . فلهذا لسبب وقعت تلك الحركة ، دون سائر الحركات وعلى هذا التقدير ، فيبطل كل ما ذكرتموه

الحجة الثانية : إن الحركة من المشرق إلى المغرب كي أنها تفيد إخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل ، فكذلك الحركة المضادة لها ، تفيد هذا المقصود . وإذا كان جميع أنواع الحركات يفيد هذا المقصود ، لم يكن بعضها أولى من بعض ، ولا يمكن الجمع بينهما . فلم يبق إلا تركها [بأسرها^(١)] فلما ذكرتموه يوجب تعمي الحركة ، لا حصولها

الحجة الثالثة : إنا لو فرضنا إنساناً أخذ يعدوي [جميع^(٢)] مشاري الأرض ومعارها ويحصل لا عرض لي في هذه الحركة إلا إخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل ، لقصى كل عاقل عليه بالحسوس فإن قالوا : الفرق بين البابين : أن هذا الإنسان خالي عن أكثر الكمالات المهمة ، فكان اشتغاله باستخراج الأيون والأوضاع ، مانعاً له من تلك الكمالات ، بخلاف الملك فإنه كامل في جميع الصفات ، إلا في هذا المعنى . فكان اشتغاله بتحصيلها كمالاً ، بالنسبة إليه

قلنا : أنتم ما ذكرتموها برهاناً يقينياً في أن نفس الملك وحسده كاملة في جميع الصفات ، إلا في هذا المعنى فكان كلامكم باطلاً بل قد بينا أنه لا يمنع أن يكون مقصوده من هذه الحركة : سائر الرجوه التي عددناها .

الحجة الرابعة : وهي إن استخراج الأيون والأوضاع إما أن يكون كمالاً ، لا يصلح أن يكون مقصوداً للعامل ، وإما أن لا يكون فإن كان الأول وجب أن يكون مقصود الفلك من الحركة نفس الحركة ولو كان الأمر كذلك ، لبطل قولكم : إن مقصود الفلك من الحركة الشبب بالعقل الممارق وإن كان الثاني ، وهو أن هذه الاستخراجات أسور لا تصلح أن تكون مطلوبة

(١) سقط (طا ، ل ،)

(٢) من (ط)

للعقلاء فهذا يقدح في كون انك طالماً لها . وكل ذلك^(١) يبطل قولهم

الحجة الخامسة إن الملك إن كان معوهاً مجزئاً لا يعرف الحقائق ، فلا عبره بحركته ولا بفعله ، فلعله تخيل تخيلات فاسدة ، لأجلها بقي مواطناً على الحركة . وإن كان عاقلاً فنقول : إنه يعلم : أنه لا يمكنه استخراج شيء من باب الأيون والأوضاع ، من القوة إلى الفعل إلا الواحد فقط ولا يمكنه [أن يسمع بين اثنين منها^(٢)] وإلا لزم حصول الجسم الواحد في مكائين . ونعم أيضاً أن جميع تلك الأيون والأوضاع متماثلة في تمام الماهية ، ومتساوية في كلية الحقيقة . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يكن في إبدل بعضها بالبعض فائدة الشئ وإذا عرفت هذا ، وحسب أن يكتفي بالأين الواحد والوضع الواحد ، وإن يربح نفسه من الموطبة على هذه الأعمال العاسدة . وذلك يوجب بقاء الفلك عن السكون ، وإعراضه عن الحركة بالكلية

الحجة السادسة لو كان المقصود من الحركة استخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل ، فلأي سبب بقي مواطناً عن استخراج الأيون والأوضاع الحاصلة في هذا المدار أبداً ، وبقي معرضاً عن الأيون والأوضاع الحاصلة في سائر المدارات التي لا مهية لها ؟ إنه إذا حصل للمقصود لوحيد طرق كثيرة ، وكان كل واحد منها مساوياً للآخر في تمام الإنصاف إلى المطلوب ، كان البقاء على الواحد منها أبداً ، والإعراض عن البواقي : ممنوعاً محالاً . فلو كان [المقصود^(٣)] ما ذكرتم ، لكان لبقاء على هذه الحالة محالاً وحيث حصل هذا البقاء ، ثبت أن ما ذكرتموه باطل .

الحجة السابعة إنه إما أن يكون مقصود الفلك : طلب كلها ، أو طلب واحد منها بعينه ، أو طلب الواحد منها بغير عينه . والأول باطل . وإلا لكان ذلك طلباً للمحال ، وطلب المحال لا يرحد ، أو إن وحده لكنه لا يدوم

(١) وذلك يبطل قولكم (ل)

(٢) الرتبة منها (م)

(٣) من (ل)

والثاني يقتضي أنه إذا وجد ذلك الواحد ، أن يقف . لأن كل من ماز بالمطلوب ترك الطلب . والثالث أيضاً يقتضي أن يقف ، لأنه إذا كان مقصوده تحصيل واحد من تلك الأيون - أي واحد منها - فإد فإر بالواحد منها ، فقد فاز بمقصوده . فوجب أن يقف [فثبت . أن هذا القول فاسد على جميع التقديرات

الحجة الثامنة . إن الملك جسم بسيط فالنقط العترصة فيه تكون متسارية في تمام الماهية . بالانتقال من نقطة إلى نقطة أخرى . يكون انتقالاً من الشيء إلى ما يماثله من كل لوجه . ومثل هذا لا يمكن أن يكون مطلوباً للعاقل الكامل^(١) فثبت . أن هذا القول باطل . وباجملة فضعفه وبطلانه أظهر من أن يحتاج فيه إلى الدليل والبرهان [والله أعلم^(٢)]

المسألة الرابعة في الرد على « ناستيوس » في قوله « إن أصل الحركة معلل بالاستكمال بالأسباب العالية . إلا أن جهات تلك الحركات ، لأجل العناية^(٣) بالسافات » .

واحتج « الشيخ » على فساد بوجهين

الحجة الأولى . قال : إن جار أن يقال . الحركات إلى اجوانب المختلفة متسوية . بالنسبة إلى الفلك . فاختيار الحركة المعينة ، لأجل أنها أنفع للسافات ، جاز أن يقال : إن الحركة والسكون بالنسبة إليه على السوية . فاخترنا أصل الحركة ، لأنه أنفع للسافات . ولمجيئ أن يجيب ويقول أنتم تقولون : الحركة كمال أول ، وأما السكون فهو عدم [الحركة ، وهو عدم^(٤)] لذلك الكمال . والعقل حاكم بأنه يمتنع أن يكون وجود لكمال أو عدمه بالنسبة إلى الثالث على السوية . فإما الحركة إلى جهة مع الحركة إلى جهة أخرى ، فهما متساويان في كون كل واحد منهما كمالاً ، فحيث لا يمتنع أن يكون رجحان

(١) من (ل ، ط)

(٢) من (ل ، ط) .

(٣) محل (م) محتم (ط)

حداهما على الأخرى ، لأجل العناية بالسافلات [فظهر الفرق .

الحجة الثانية : قال الدليل الذي دل على أنه يمنع أن يكون أصل
لحركة لأجل العناية بالسافلات^(١) [هو أنه لا يمكن أن يستكمل العالي
بالسافل . فكل من فعل فعلاً لحرص ، فهو مستكمل بذلك الغرض . وهذا
لدليل معينه قائم في تعيين الجهات ، وفي اختيار الكيفيات . وفي نطل الأصل
بالعناية بالسافلات ، فكذا القول في الكيفية .

وليجيب أن يجيب ويقول : إن صريح العقل شاهد بأن كل من كان أكثر
أفعاله لأجل رعاية مصالح الغير ، فإنه يكون كالخدم لذلك الغير . وذلك حال
في الأتلاك ، بالنسبة إلى عالم العاصر . أما من كانت أفعاله لأجل أعراض
عائدة إليه ، ومقاصد راجعة إليه ، ثم إنه احتار منها واحداً ، لأجل أنه أنفع
لضعفاء والعاجزين ، فإنه لا يكون هذا الفاعل خادماً لأولئك الضعفاء
والعاجزين . فظهر الفرق .

فهذا بيان أن هذين الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ الرئيس في إسقاط قول
« ثامسطيوس » في عاية الضعف .

المسألة الخامسة قد حكينا عن بعضهم : أنهم قالوا إنه سبحانه وتعالى
مبدأ الخير ، يسوع الرحمة على جميع المكنات . وهذه لحركات انعية للأحرام
الفلكية ، مسب لنظم هذا العالم [ولعمارتها^(٢)] فمقصود الأتلاك والكواكب من
حركاتها : التشبه بالإله تعالى ، في كونه مبدأ حصول النظام والخير والرحمة

واعلم : أن الشيخ أبطل هذا القول . فقال . « الحق الأول لا يقصد
شيئاً ، بل هو مفرد بذاته . ياتبع الفلاسفة - فوجب أن يكون الشبه به في أن
لا يقصد شيئاً فأما القصد إلى فعل معين فهذا سلب للشبه به ، إلا أن
يقال . المقصود بالقصد لأول . فعل شيء آخر . وهذا النفع إنما حصل

(١) لا يمكنه (م)

(٢) هذا الكلام (ل)

بالقصد الثاني ، على جهة الاستتباع ، وذلك لا نزاع فيه .

واعلم : أن هذا الكلام يحمل^(١) على أنه ليس المراد من التشبه بلسان الأول هو أنه يحاول أن يحمل نفسه مثل أدات واجب الوجود ، فإن ذلك محال . بل المراد . أنه يسعى في أن يحصل لنفسه ما يليق به من صفات الكمال والجلال . إذا عرفت هذا فنقول . الملك لا يمكنه أن يتشبه باللسان الأول في عدم القصد ، إلا أنه يمكنه^(٢) أن يتشبه به في كونه مبدأ لفرضان الخيرات على المحتاجين . ولا يلزم من امتناع التشبه به في بعض الصفات ، امتناع التشبه به ، فيما يمكن . يظهر أن هذه الكلمات^(٣) فاسدة [والله أعلم^(٤)]

المسألة السادسة في ترتيب الأقوال^(٥) المذكورة ، ونظمها على تقسيم صحيح معلوم .

اعلم . أن ثبت أن الفلك متحرك بالإرادة فهذا الفلك إما أن يكون له في هذا الفعل غرض ، وإما أن لا يكون . أما القسم الثاني وهو أنه ليس له فيه عرص . فهذا قد سبق الكلام فيه . فثبت لقسم الأول . فنقول : ذلك الغرض إما أن يكون هو العناية بالسفالات ، وإما أن يكون استعادة الكمال من الأسباب العالية . والأول باطل . لما ثبت أنه لا يجوز أن تكون حركاتها لأجل العناية بالسفالات . فثبت : أن حركته لأجل استعادة الكمالات من الأسباب العالية . فنقول . تلك الكمالات إما أن تكون عائدة إلى جسم الفلك ، أو إلى نفس الفلك .

أما القسم الأول : فهو قول من يقول المقصود من الحركة الفلكية استخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل . وقد سبق إبطاله ، فبقي

(١) يحمل (م) يحمل (ط)

(٢) لا يمكنه (م)

(٣) هذا الكلام (ل)

(٤) من (طا ، ل)

(٥) لأنواع (م)

القسم الثاني وهو أن يكون المقصود من تلك الحركة استعادة الكمالات النفسانية إذا عرفت هذا ، فنقول نفس الفلك موجود ، ممكن لذاته . والكمالات [النفسانية^(١)] الحاصلة فيها أيضاً : موجودات ممكنة الوجود لدواعيها . فلا بد لجوهر النفس العلوية ، والكمالات القائمة بها من مؤثر ، وذلك المؤثر إما الأعراس وإما الأجسام ، وإما جوهر مجرد يعمل [بألة جسمانية ، وإما جوهر مجرد يعمل^(٢)] من غير آلة جسمانية والأقسام الثلاثة الأول باطلة بالدليل^(٣) الذي ذكرناه في نفوس البشرية . بل ههنا أولى . لأنه ما ثبت أن المؤثر في النفوس البشرية على حقارتها وضعفها ، يجب أن يكون جوهرًا عقلياً محرداً . فهذا القول في النفوس الفلكية العالية المقدسة أولى . ثم إذا قلنا . إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فحينئذ يمتنع أن يكون المؤثر في وجودها هو الله سبحانه وتعالى . وحينئذ يثبت أن هذه النفوس الفلكية معلولات في دواعيها ، وفي جميع الكمالات القائمة بها ، بجواهر^(٤) مجردة في دواعيها وفي أعمالها عن عوائق الأحسام . ولما كانت جميع الكمالات الحاصلة للنفس الفلكية ، إنما حصلت من قبض ذلك الجوهر العقلي المحرد ، والنفس عالمة بأنه لا يمكنه اكتساب تلك الكمالات من ذلك الجوهر العقلي المحرد إلا بواسطة هذه الحركات ، كانت هذه الحركات شوقية لا عالية ، وكانت أيضاً تشبيهية على [معنى^(٥)] أن هذه النفس تحاول لتبني ذلك العقل في تمكين^(٦) العلوم الحقيقية ، والمعروف القدسية . كما أن التلميذ الذي يعتقد في استاذ كونه كاملاً ، مكملًا وأنه لا يمكنه اكتساب الكمالات إلا بالذهاب إليه ، وإلا بالاستفادة منه فإنه يكون ذهاب ذلك التلميذ إلى ذلك الأستاذ . حركة شوقية ورغبته في تحصيل تلك العلوم تشبيهية

(١) سقط (ط ، ل)

(٢) سقط (ل)

(٣) بالدلائل (م)

(٤) معها جواهر (م)

(٥) من (ل)

(٦) تكميل (ل)

فهذا ما وصل [إليه عقلي^(١)] في هذه المباحث الصيقة . مع الاعتراف
 بأن إنما ذكرناها على سبيل الطعن والحسبان ، لا على سبيل الحزم والبرهان
 وكيف يستبعد ذلك ، والعقول البشرية قاصرة عن معرفة [أنفسها عرفاناً كما
 ينبغي ، فبأن تكون قاصرة عن معرفة^(٢)] هذه الأجرام البعيدة ، كان أولى .
 وأما كلام الشيخ الرئيس في هذا الباب مسجود في كتبه وما نقلناه
 لأن ما وجدنا فيه نفسياً مبسوطاً ولا كلاماً مظلوماً . والله [أعلم^(٣)] بحقائق
 الأمور

(١) إينا (ل)

(٢) سقط (طا)

(٣) هو العالم (ن)

الفصل الخامس
في
تعدد الطرق المذكورة
في اثبات العقول الفلكية

اعلم أن الرجوه المذكورة لهم في هذا الباب ثمانية
الحجة لأولى وهي الحجة ابيية على أن حركات الأفلاك [شوقية
تشبيهية . وقد سبق تقريرها

الحجة الثانية أن قالوا قد ثبت أن حركات الأفلاك^(١) [لا بداية لها
[ولا نهاية^(٢)] ولا بد لها من فاعل . وفاعلها إما أن يكون قوة جسمانية ، أو
دائماً مجردة . والأول باطل لأن كل قوة جسمانية فإنها تنقسم بسبب انقسام
محلها بناء على نفى الجوهر المفرد بعض تلك القوة لا بد وأن يكون فعلها أقس
من فعل كل القوة [وفعل بعض القوة متناه . فيجب أن يكون فعل كل تلك
القوة متناهياً فثبت : أن كل قوة جسمانية^(٣) [ففعلها متناه . وما يكون فعله
غير متناه ، وجب أن لا يكون قوة جسمانية . فوجب أن يكون جوهرها مجرداً ،
ولما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وجب أن يكون كل ذلك مسداً
عقلي مجرد . وهو المطلوب [والكلام على هذا الدليل قد سبق مراراً كثيرة^(٤)] .

(١) سقط (م)
(٢) سقط (ط) ، (ل)
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (م)

الحجة الثالثة إن الإله تعالى واحد عرّد . فيكون معلوله واحداً فقط .
وذلك المعلول . إما أن يكون عرضاً أو جسماً ، أو هيولى ، أو صورة ، أو
نفساً ، أو عقلاً . وانكل باطل إلا العقل . فوجب أن يكون المعلول لأول عقلاً
مخصاً . وقد سبق ذكر هذه الطريقة مع ما فيها من السؤالات الكثيرة

الحجة الرابعة قد دللنا على أن النفوس الناطقة : موجودات مجردة
ودللتنا على أن المؤثر فيها يجب أن يكون جوهرًا عقلياً مجرداً . فهذا الطريق أيضاً
يدل على رجود العقول

الحجة الخامسة إن العلوم الحادثة في جواهر النفوس انماطقة ، لأن لها
من علل . وتلك العلل لا يجوز أن تكون من باب الأعراض والأجسام والخواهر
المجردة ، اني تنوقف أفعالها على استعمال الآلات الجسمانية . فوجب أن يكون
المؤثر فيها جوهرًا مجرداً عن الجسمية ، وعن لواحق الجسمية ، في ذاتها وفي
صفاتنا ، وفي كيفية تأثيراتها . وهو المطلوب

الحجة السادسة . ذكرنا في باب الهيولى والصورة أن الأجسام مركبة
من الهيولى والصورة . ويبسوا أن الصورة يمتنع غلوها عن الهيولى . وأن الهيولى
يتمتع حلوها عن الصورة . فوجب الحكم بكونها متلازمتين . ثم بينوا : أنه لما
كان الأمر كذلك ، وجب الحكم بكون الهيولى ، وبكون الصورة ممكنين في
دانيهما . وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر يمتنع أن يكون حسياً ، أو
ما يكون قائماً بالجسم . لأن البحث إنما وقع عن علة مقومات الأجسام . وعلة
مقوم الشيء سابق على ذلك الشيء بمراتب . وسابق على الشيء بمراتب يكون
مغايراً له . فعلة هيولى الأجسام وصورها موجود مجرد في ذاته وفي تأثيراته عن
الأجسام . وذلك يمتنع أن يكون هو الله سبحانه وتعالى ، وما ذاك إلا العقول
المجردة .

الحجة السابعة : هذه لأجسام الملكية متمكة بالوحد . فلا بد لها من
علل . ويمتنع أن يكون الحاربي علة للمحوى . وذلك لأن وحد المحوى وعدم

الخلاء معاً في الرتبة . وأعله متقدمة [على المعلول^(١)] بأسرته فلو كان الحاوي علة للمحوي ، لكان متقدماً عليه بالرتبة لكن وجود الحاوي متقدماً على عدم الخلاء بالرتبة وهذا محال لأن الخلاء ممتنع لذاته . والحكم الثابت بالذات لا يمكن أن يتقدمه غيره فثبت : أن الحاوي لا يمكن أن يكون علة للمحوي [وأما أن المحوي لا يمكن أن يكون علة للحاوي^(٢)] فهو بعيد مؤكداً قاله الشيخ . ولا أدري أي بعد فيه فإن القلب وإن كان داخلاً في البدن ، إلا أنه هو المدبر لكل البدن فثبت أن لأجسام الملكية ليس شيء منها علة للباقي^(٣) فوجب أن يكون عللها شيئاً غير الأجسام ، ويمتنع أن يكون هو الله سبحانه وتعالى . لأن الواحد لا يكون علة إلا للواحد ، فلا بد من الإقرار بوجود الجوهر العقلية . وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول . هذه الحجة مبنية على مقدمات .

الأولى : إن الخلاء ممتنع لذاته والكلام فيه قد تقدم .

والثانية : أنا نقول هب أن الفلك المحوي ، ليس معلولاً للفلك الحاوي . إلا أنه معلول للعقل الذي هو مع الفلك الحاوي فإذا كان الفلك المحوي متأخراً [بالرتبة عن العقل الذي هو مع الفلك الحاوي ، وحب أن يكون متأخراً^(٤)] عن الفلك الحاوي . لأن متأخر عن المعلول^(٥) متأخر .

فإن رعموا : أن المتأخر عن المعلول^(٦) لا يجب أن يكون متأخراً بالرتبة .

فنقول لم لا يجوز أن يقال : إن وجود المحوي وعدم الخلاء معاً ولا يلزم من كون المحوي متأخراً بالرتبة عن الحاوي ، أن يكون عدم الخلاء متأخراً

(١) سقط (طا)

(٢) سقط (م) ، (ط) .

(٣) لثنائي (م)

(٤) من (طا ، ل)

(٥) السع (م)

(٦) الممتنع (م)

بالرقة عن الحاي . إنما لا نجد في العقل تماوتاً بين البين ؟

ولعجب من الشيخ . أنه بعد ما أطنب في تقرير هذه الحجة في كتاب
« الإشارات » وأورد عليه الأمثلة الكثيرة ، لم يورد عليه هذا السؤال الظاهر ،
القريب من جميع لأفهام^(١) السليمة .

والثالثة : قول « المحوي لا يمكن أن يكون علة للحوي » هو
ضعف لما بينا أن القلب محوي البدن مع أنه هو المدبر له فلم لا يجوز أن
يكون . لأمر هها كذلك ؟

والرابعة : إن هذا الدليل لا يتم في [آخر الأمر^(٢)] إلا بالسوء على أن
الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . وفيه ما قد سبق تقريره .

الحجة الثامنة : قالوا الجسم يمنع أن يكون علة للجسم . قالوا : لأن
الجسم مركب من الهيولى والصورة . هو كمن جسم علة جسم ، لكن إما أن
يكون له هيولاه أو بصورته . ويمتنع أن يكون علة له هيولاه . لأن الهيولى
قابل . والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً . ويمتنع أن يكون علة لذلك
المعلول ، بحسب صورته . لوحين :

الأول : إن تأثير تلك الصورة في ذلك المعلول . إما أن يكون بمشاركة من
هيولاه ، أو لا بمشاركه من [هيولاه^(٣)] والأول باطل . وإلا لحصل للهيولى
[تأثير سوع ما^(٤)] فيعود الأمر إلى ما ذكرناه من كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً
معاً . وهو محال . والثاني باطل . لأن الصورة لو كانت غيبة في فعلها عن
الهيولى ، لكانت غيبة في دعائها عن الهيولى . لأن الموحودية فرع على الموجدية

(١) الأدعان (م)

(٢) هذا التروم (م)

(٣) هذا الهيولى (م)

(٤) تأثير (ل) .

فإذا كان الفرع غنياً عن الهيولى ، فبأن يكون الأصل الذي هو الموحودية غنياً عنها أولى . وحينئذ يلزم أن تكون الصورة الهيولانية ، غنية عن الهيولى ، وذلك محال .

الوجه الثاني إن الصورة الهيولانية إنما تؤثر بمشاركة الوضع ومعناه أنها تؤثر أولاً في قرب من محلها .

وثانياً : فيما يتصل بذلك القريب . وعلى هذا الترتيب ، تنتقل من لقريب إلى البعيد .

إذا عرفت هذا فنقول . تأثير الجسم في تكوين جسم آخر ، لا بد وأن يكون مسوقاً بتأثيره في هيولى ذلك المفعول وفي صورته . لكنا يبا أن الهيولى جوهر محرد ، وحصول القرب والبعد بالنسبة إليه محال . فيمتنع أن يكون للصورة الحسومية تأثير في [وجود الهيولى] وذلك امتنع أن كونها تأثير في^(١) [وجود الجسم . ثبت هذه البيانات أن كون الجسم مؤثراً في جسم آخر . محال . فوجب أن يحصل لهذه الأجسام علل سوى الأجسام . ولما امتنع أن يكون مؤثراً في وجودها هو [الله سبحانه ، وجب أن يكون المؤثر في وجودها هو^(٢)] الجوهر العقلي المجردة

وهذه الحجة مبنية على مقدمات

إحداها : أن الجسم مركب من الهيولى والصورة .

وثانيها . أن الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً

وثالثها . أن ما يكون غنياً في تأثيره عن المادة كان غنياً في وجوده عن

المادة

ورابعها . أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

(١) من (ط ، ح)

(٢) من (ط ، ح)

وهذه المقدمات قد سبق الكلام فيها على سبيل الاستقصاء فمن قدر
على تحريرها بالبيانات الجلية ، سلمت له هذه الدلالة [وإلا فلا^(١)] والله
أعلم

(١) سقط (ط ، ل)

الفصل السادس
في
البحث عن فرعين من
فروع القول بهذه العقول والنفوس

الفرع الأول . المشهور أن عدد العقول : عشرة . العقل الأول والعقول التسعة بعداد الأفلاك . ومنهم من يقول : إنها أحد عشر . لأنه أثبت لمجموع العالم المصري . عقلاً [آخر^(١)] وهو المدبر لأحوال هذا العالم ، وسماه بالعقل النعال .

وأما المتأخرون فقالوا : إنه وإن كان عدد الكرات الكلية^(٢) تسعة ، إلا أن كل واحد منها ينقسم إلى عدد من الكرات ، وهي الحوامل والتدويرات . ويجب أن يكون لكل واحد منها نفس على حدة ، وعقل على حدة [بالاستدارة^(٣)]

ومنهم من زاد فقال . الدليل الذي يدل على أن هذه الكرات الفلكية متحركة بالاستدارة ، هو أيضاً يدل على أن الكواكب متحركة بالاستدارة فوجب أن يثبت لكل واحد منها أيضاً عقل ونفس .

وأيضاً : قال الشيخ الرئيس [أبو علي بن سينا^(٤)] م يظهر لي أن فلك

(١) من (ل)

(٢) العاليه (م)

(٣) سقذ (ط) ، (ل)

(٤) سقذ (م) ، (ط)

الثواب كرة واحدة ، أو كرات منظوي بعضها على بعض . فإن كان الحق أنه كرات بحسب عدد الثواب أو أكثر ، أو أقل ، وحب أن يثبت لكل واحد منها نفس وعقل على حدة .

وأيضاً : رعم الشيخ الرئيس . أنه لا يبعد أن يقال إنه حصل فوق فلك الثواب ، وتحت الفلك الأعظم ، كرة أخرى ويسب حركاتها تفاوت أحوال الليل^(١) فإن ثبت القول بوجود تلك الكرة ، وجب أن يثبت لها نفس وعقل على حدة .

وحكى أبو انوفاء البوزجاني في «محسبيه» : أن قدماء البابيين . رعموا أن القطبين يحصل لهما ارتفاع وانخفاض في كل كذا وكذا من السنين . فإن ثبت ذلك ، وجب أن يثبت لتلك الكرة أيضاً نفس وعقل على حدة وإذا عرفت هذا ، فقد طهر لك أن حصر عدد العقول والنفس في العشرة أو في الخمسين^(٢) . قول لا يليق بأهل التحقيق .

بل نقول : الاحتمالات بعد ما ذكرناه ماقية من وجوه :

لأول : إن الحال فيها وراء الملك الأعظم غير معلوم فلعله أحاط به كرات كثيرة ، بعضها محيط بالبيض وأحوالها غير معلومة لنا وبهذا التقدير ففي العقول والنفس كثرة .

والثاني : إنا قد ذكرنا أنه لا يمتنع في العقل وجود فلك عظيم اشحن ، ويكون هذا الملك الأعظم الذي نعرفه نحن ، موحوداً في نفس تلك الكرة ويحصل أيضاً في ثلثه ألف ألف كرة ، مثل هذا الملك الأعظم . وبهذا التقدير ففي العقول والنفس كثرة .

الثالث : إنا ذكرنا : أنه حصل خارج العالم خلافاً لا نهاية له ، وم بدل دليل خيالي بصلاً عن دليل يقيني ، على أن لعالم واحد . وبهذا التقدير أن تكون

(١) مثل (م)

(٢) الخمسة (م)

العلوم كثيرة ، وحب أن يكون في العقول والنفس كثرة .

الرابع : إنهم قالوا : إن العمل الأول حصل فيه أربع اعتبارات : إمكانه ، ووجوده ، وعلمه بكونه واجب الوجود بسبب علته ، وعلمه بعقله . ثم صدر عن هذه الأعبار الأربعة . أشياء . هيولى انفلك الأعظم ، وصورته وعقله ، ونفسه . ثم على هذا الترتيب يصدر عن كل عقل . هذه الأمور الأربعة . حتى استوفت الكرات السماوية عددها . وحيث انقطعت مراتب العقول فيما قيل لهم . أليس هذه الاعتبارات الأربعة حاصلة في لعقل الآخر ، فكان يجب أن يحصل له تلك الأربعة . وهكذا إلى ما لا آخر له ؟

أجابوا عنه : بأن العقول مختلفة ، بحسب ماهياتها المخصوصة ، وحقائقها لمعينة . وإذا كان كذلك ، فحيث لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات الأربعة في العقل الأخير ، كونه علة لهذه الأشياء الأربعة . إده عرفت هذا ، فنقول . إن هذا اعتراف من القوم بأنه لا يلزم من حصول هذه الاعسارات في جوهر عقل من العقول . كونه علة لهذه المعلولات الأربعة . وإذا كان كذلك ، فحيث لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات الأربعة في ذات العقل الأول . كونه علة هيولى الفلك الأعظم ، وصورته ، ونفسه ، وعقله . فلعقل العقل الأول كان علة لعقل واحد ، وذلك الثاني كان علة للعقل الثالث . وهكذا كان يصدر عن كل واحد واحد إلى عدد ومرثته لا يعلمها إلا الله تعالى . ثم حصل بعد ذلك عقل وصارت الجهات الأربع الموجودة فيه ، علة للمعلولات الأربعة ، وحيث حصل الفلك الأعظم بهيولاه ، وصورته ، وعقله ، ونفسه . فثبت بهذه البيانات التي ذكرناها . أن حصر ملائكة الله تعالى في عدد معلوم ، بما لا يليق بالقوة العقلية البشرية .

واحق في هذا الباب . ما جاء في الكتاب الإلهي حيث قال « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً^(١) » ، وقال « وما يعلم جنود ربك إلا هو^(٢) » .

(١) الإسراء ٨٥

(٢) المدثر ٢١ .

الفرع الثاني : قالوا : كل واحد من هذه العقول ، يجب أن يكون نوعه في شخصه . لأننا لو فرضنا [وجود شخصين ^(١)] منها تحت نوع واحد ، فامتياز أحدهما عن الآخر لا يكون بالماهية ولا ببلوذاهما ، فوجب أن يكون بسبب اختلاف المواد . فيلزم : أن يصير المجرد عن المادة متعلقاً بامادة هذا خلف وأما الذي جاء في الكتاب لإلهي في أن بعضها « صافات » وبعضها « راجرات » وبعضها « تاليات » فلا يخالف ذلك الكلام . لما بينا : أن الاشتراك في اللوازم والآثار ، لا يدل على الاشتراك في الماهيات [ويالله لترفيق ^(٢)]

(١) سقط (ط)

(٢) من (ط ، ل) .

الفصل السابع
في
نقل كلمات أصحاب الطائعات
في صفات الأرواح الفلكية الصالحة

اعلم : أن كلام القوم مشعر بأنهم أثبتوا لكل فلك روحاً كلياً ، يدبر ذلك الفلك . وأثبتوا أيضاً ، لأرواحاً كثيرة متشعبة من ذلك الأصل . ومثاله أنهم أثبتوا للعرش روحاً ، هو النفس الكلية التي يسري أثرها في جميع الأجسام الموجودة في داخل هذا الفلك وهو المسمى بالروح الأعظم

ثم أثبتوا أرواحاً كثيرة متشعبة منها ومتعلقة بأجزاء المليك الأعظم ، وبأطرافه . كما أن النفس الكلية المدبرة للبدن شيء واحد ثم إنه اشعبت عنها قوى كثيرة ، كل واحدة منها يتعلق بجزء من أجزاء البدن . مثل أنه حصل في كل عضو جاذبة تليق به ، وماسكة تليق به [ورعاية تليق به ^(١)] وكذا القوي في سائر القوى . والقرآن العظيم مشعر بهذا المعنى ، حيث قال تعالى ﴿ يوم يقوم الروح ، والملائكة صفاً ^(٢) ﴾ فالمراد بالروح ، النفس [الفلكية ^(٣)] المدبرة لكل جسم لعرش ، وأما لشعب المفصلة منها ، المتعلقة بأجزاء العرش وأبعاضها ، فهي المراد من قوله تعالى ﴿ وترى الملائكة حائِطِينَ مِنْ حَوْلِ

(١) سقط (ط) ، (ل)

(٢) الباء ٢٨ وفي تفسير القرطبي أن العلماء في الروح ثمانية أقوال هي ١ - ملك من الملائكة ٢ - جبريل عليه السلام ٣ - جسد من جنود الله يمسوا بملائكة ٤ - أشراف الملائكة ٥ - حفظه عن الملائكة ٦ - بؤاد ، أي دور الروح ٧ - أرواح بني آدم نعم

(٣) سقط (ط) ، (و)

العرش ، يسبحون بحمد ربهم ﴿١﴾ وإذا عرفوا هذا الصبح في الفلك
الأعظم ، فاعرف مثله في سائر الأفلاك .

ثم إن أصحاب الطلسمات أثبتوا لكل درجة من الدرجات الثلاثمائة
والستين : روحاً ، يختص بها ، إلا أن أثر ذلك الروح إما^(٢) بقوى ويظهر ،
عند برول الشمس في تلك الدرجة . وأثبتوا أيضاً : أرواحاً تدبر الأيام ،
وأرواحاً أخرى تدبر الساعات . وأثبتوا لكل واحد منها نوعاً من التأثيرات .
وأيضاً : إن كرة الأرض مقسومة بأربعة أقسام : الحار ، والبارد ، والمفروز ،
والعمرانات . وزعموا : أن المدبر لكل واحد من هذه الأقسام : روح من
الأرواح [الفلكية^(٣)] ثم زعموا : أن لكل واحد من الحار مدبراً على حدة
وكذا القول في الجبال والمغاور . وكذا لقول أيضاً في البلاد فإنهم زعموا : أن
لكل واحد منها مدبراً خاصاً من الأرواح الفلكية . وزعموا : أن للنبات مدبراً ،
وللطير مدبراً ، وللحشرات مدبراً . وكذا القول في السباع وفي الهائم . وهؤلاء
زعموا : أن الملل والأديان دالة على هذا المعنى . ألا ترى في لسان صاحب
الشريعة عليه السلام ، أنه قال : « جبريل صاحب الوحي والعلم ، وميكائيل
صاحب الأرزاق ، وعزرائيل ملث الموت » ، وملك الجبل فلان ، وملك السحاب
فلان . ثم إن أصحاب الطلسمات زعموا : أن الواجب على الإنسان أن يشتغل
ببطاغة ذلك الروح ، ويعباداته ، وأن يتخذ له هيكلًا ، ويشغل بعبادته .
ورأيت أكثر أهل الهند مطبقين على هذا المذهب . ويليق بهذا الموضع أن
نشرح مذهب عبدة الأصنام . فنقول : إن العلم الضروري حاصل بأن الحجر
المنحوت ، والخشب المنحوت : لا يصلح لإلهية العالم . وما كان معلوم الفساد
بالبديهة^(٤) امتنع إطباق أجمع العظيم عليه زماناً طويلاً ودهراً مديداً . وعبادة

(١) الزمر ٧٥

(٢) لا بقوى ولا يظهر إلا عند الح (م)

(٣) من (ط ، ح)

(٤) بالضرورة (ل)

الأصنام كانت موجودة قبل محيى موح عليه السلام . بدليل أنه تعالى حكى عن كفار رمانه قولهم : ﴿ لا تدرن المتكلم ولا تدرن وداً ، ولا سواعاً ، ولا ينوث ، ويعوق ، وسراً ﴾^(١) .

ثم إن ذلك الدين بقي من ذلك الوقت مستمراً في أكثر أطراف الأرض ، إلى هذا الزمان . وذلك يدل على أنه ليس مرادهم منه : اعتقادهم في أن سر العالم : هو ذلك الخشب والخر والصورة المفرعة في القالب ، بل لهم فيه تأويلات

التأويل الأول : الأعظم الأقوى - أن المتخمين وأصحاب الأحكام : رعموا أن المدير لهذا العالم هو الكواكب السبعة السيارة . لأجل أنهم شاهدوا أحوال هذا العام مرتبطة باختلاف أحوال الشمس والقمر . فاعتقدوا إلهية هذه الكواكب . ثم إنها تعيب عن العيون تارة لأجل عروبها ، وتارة لأجل أن العيم يحجب عن رؤيتها ، وتارة لأجل أن سائر الكواكب تختفي ، بسبب وقوعها^(٢) في شعاع الشمس . فلأجل هذا السبب اتخذوا أصناماً على صور تلك الكواكب ، وربوها بالأشياء المناسبة لتلك الكواكب ثم وظفوا على عبادتها . فهذا هو السبب الأعظم للاشتغال بعبادة الأصنام . وما يدل عليه : أنه تعالى لما حكى عن الخليل عليه السلام ، أن قال لأبيه أذر . أنتخذ أصناماً آلهة ؟ إني أراك وقومك في صلاكم^(٣) . ثم إنه بعد ذكر هذا الكلام . اشغل بإقامة الدلالة على أن لا يجوز اتخاذ الكواكب والقمر والشمس آلهة . وذلك من أصدق الدلائل الدالة على أن دين عبدة الأوثان . فرع هذا المذهب .

التأويل الثاني : ما نقلنا عن الهند وغيرهم أنهم قالوا . ثبت بالاستقراء وبالوحي أن لكل طرف من أطراف الأرض ولكل طائفة من طوائف الناس . روح ملكي ، يديرهم ، ويعتقي بإصلاح أحوالهم . وإذا كان الأمر كذلك كان

(١) موح ٢٣

(٢) قوة (م) -

(٣) الأنعام ٧٤

الواجب على أهل ذلك الطرف الاشتغال بعبادة ذلك الروح ، والإقبال على طاعته . ثم إن ذلك الروح يشتغل بعبادة اسروح الذي هو أعلى شأناً منه ، وأقرب منزلة إلى الله تعالى منه ، وهكذا كل مرتبة سافلة فيها تكون مشغولة بعبادة المرتبة العلية ، حتى ينتهي انتصاعه إلى العباد المقربين ، في حضرة واحب الوجود . وهم يعبدونه حق عبادته ، ويذكرونها بالثناء اللائق به ، ويصغرونه بالصعفات المناسبة لكماله وحلاله . ثم إن هؤلاء الأقسام لما اعتقدوا هذا الاعتقاد : صنعوا تمائيل تناسب تلك الأرواح على وفق عقائدهم . وتقربوا إليها . وكان عرصهم من تلك العبادة . التقرب إلى ذلك الروح المدير لذلك الطرف من لأرض . بهذا مذهب هذه الفرقة .

وسمعت من أصحاب هذا المذهب في الهند . حججاً عليه .

الحجة الأولى : قالوا اعتقاد البشر بأن لهم ، أهلية عبادة الله تعالى [تيه شديد ، وصلف^(١)] فإن عودته تعالى ، بما تلقى بمن يعرفه حق المعرفة ، ويعدر على القيم بحقوق الآلهة وعبادته كما ينبغي ، لكن العقول الشريفة صعبة ، ونهى في أقل الأشياء ولذلك فإن لا مسألة يبحث العقل فيها حق البحث ، إلا ويبقى فيها كالمسحور التائه ابراه . وذلك يدل على نقصان عقله ، وضعف فهمه . وإذا كان كذلك ، فالواجب على الشر ، واللائق بأحوالهم أن يشتغلوا بعبادة الملائكة . وهم يشتغلون بعبادة أكابر الملائكة والملائكة المقربون هم الذين يشتغلون بعبادة الله تعالى . بهذا أقرب إلى التواضع وحسن الأدب .

الحجة الثانية : قالوا - العائب إنما يعرف بالقياس على الشاهد . ولو أن الرجل الضعيف يقول . إني لا أشتغل إلا بخدمة السلطان الأعظم ، لبقني محروماً من كل الخيرات . إنما اللائق بحاله : أن يخدم واحداً من الأوساط وذلك الرجل يخدم الخاحب أو غيره . وذلك الخاحب يخدم السلطان . وحينئذ يحصل النظم والترتيب ، ويمكن أن يتفجع به معاً لائقاً به .

(١) من دل ، وي ، م ، خطأ عظيم

وأيضاً إن ملك أرضاً بمقدار جريب فإذا أراد أن يسقيها ، فاللائق به أن يطلب شجرة صغيرة ، تنفص من جدول صغير ، ويحريها إلى تلك الأريضة .
 فأما إن أراد إجراء [النهر العظيم الذي في ^(١)] الرادي إلى تلك الأريضة ، عرقت وسدت . فكيف إذا قال : إني أجري إليها البحر لأعظم فكذا مهما روح البشر ، تجري مجرى الأريضة الصغيرة . فإذا أراد سقيها ببحار أنوار جلال الله تعالى ، عرقت . بل الأولى أن يعلق مكره بروح من الأرواح الفلكية حتى يمكنه الانتفاع بها .

الحجة الثالثة . إنه لما كان المتولي لرعاية مصالح ذلك الطرف ، هو ذلك لروح المعين ، كان الإعراض عن طاعته ، إعراضاً عن المعين . فيستحق العقاب والحرمان

واعلم . أنني لما سمعت هذه الروح من أقوم قلت . إنها كلمات لا بأس بها في ظاهر الأمر . لا أن فيها عيباً عظيماً ، وحشاً تاماً فقالوا لي وما ذلك العيب ؟ فقلت . إن وجود موجود واحد الوجود لذاته ، يدبر هذا العالم : معلوم . وأما إثبات هذه الأرواح ، وكونها مديرة لهذا الطرف من الأرض فهو غير معلوم بل أسر مظهر غير متأكد بحجة قوية ، وبرهان تام . وإذا كان كذلك ، فالاشتغال بعبادة هذه الأرواح . إعراض عن المعبود الذي علم كونه معبوداً ، وإقبال على عبادة شيء لم يعلم وجوده التام واعتقل يقتضي الإعراض عن المجهول ، والإقبال على المعلوم . فأما ضده فهو على مضادة مقتضى العقل .

وهذا هو الدليل المذكور في القرآن ، في قوله تعالى : ﴿ هو ومن يدع مع الله شاهداً آخر ، لا برهان له به إلا بما حسابه عدده . إنه لا يفلح الكافرون ﴾ ^(٢) وتقريره . إن وجود الإله : معلوم لأنه لما دل الدليل على وجوب انتهاء الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته فحيث حصل الجزم بوجوده . ولما فسد دليل من

(١) عبارة منقطة من (م ، ل)

(٢) المؤمنون ١١٧

قال الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فحيث لا يتمتع كونه سبحانه مبدأ لجميع الممكنات والعلم بأن هذا الموجود . إله واجب العظيم حاصل قطعاً . أما سائر الأسباب ، فوجودها غير معلوم بالبرهان [وتقدير كونه موجودة ، لكن لا يعلم كونها مؤثرة في هذا العالم بالبرهان^(١)] وإذا ثبت هذا ، كان الاشتغال بعاداتها إغراضاً عن المعلوم ، وإقبالاً على ما لم يثبت وجوده بالبرهان [فهذا معنى قوله تعالى ﴿ ومن يدع مع الله شاهداً غيراً لا يبرهان له به فإنما حسابه عند ربه ﴾^(٢)] . ثم قال : ﴿ إنه لا يفتح الكافرون ﴾ أي من جحد المعلوم ، وأثبت غير المعلوم . لم يفتح البتة . ثم قال بعده : ﴿ وفل رب غفر وارحم وأنت خير الراحمين ﴾ وهذا فيه لطيفة عجيبة : لأن المقصود بالعبادات^(٣) : إما دفع المؤذي ، وإب العوز بالراحة . ودفع المؤذي أهم من الوصول إلى الراحة ، فيكون مقدماً عليه في الرتبة . ودفع المؤذي هو المعصرة والفوز بالراحة هو الرحمة . فلماذا قال : ﴿ وقول رب اغفر وارحم ﴾ فقدّم طلب المعصرة وانفوز بالراحة ، على طلب الرحمة . ثم قال : ﴿ وأنت خير الراحمين ﴾

وفيه دققة أخرى : وهي أن هذه الأرواح الفلكية بتقدير كونه قادرة على دفع السوء ، وإيصال اللأواء والنعماء . إلا أن ندرة المبدأ الأول عليه : أكمل والفضل . لأنها تحتاج إلى واجب الوجود [لدانته^(٤)] في دوائها ، وفي صفاتها والمحتاج إليه أكمل وأفضل وأعلى وأقوى من المحتاج . وتقدير نسوت هذه الأرواح وتقدير كونه مدبرة لهذا العالم ، إلا أن الرجوع إلى واجب الوجود في طلب هذه الأشياء ، أولى من الرجوع إلى تلك الأرواح لأنه فوق الكل في الكمال والرحمة والفضل والجود والكرم . ولهذا ختم الكلام بقوله : ﴿ وأنت خير الراحمين ﴾ .

(١) مبطل (م) ، (ط)

(٢) من (ط) ، (ل) .

(٣) بالذات (م)

(٤) من (م)

التأويل الثالث لعبدة الأصنام : إن أصحاب الأحكام والطلسمات ، كانوا يطلبون الأوقات الصالحة للطلسمات التي تقوي آثارها وفوائدها . وذلك الوقت لا يوجد في الألف من السنين ، لا لواحد ، فإذا وجد عمل عليه طلسماً لذلك المطلوب الخاص . ثم إنهم يعظمونه ويرجعون إليه عند طلب تلك المنافع وفوائده .

التأويل الرابع : ما ذكره أبو معشر ، حمصر بن محمد البلخي^(١) ، فقال إن كثيراً من أهل الصين والهند ، كانوا يقولون بالله والملائكة . إلا أنهم اعتقدوا أن الله تعالى جسم ، وأن له صورة كأحسن ما يكون من الصور وهكذا حال الملائكة أيضاً في صورهم الحسنة . وكانوا يعتقدون أنهم محتضرون عنا بالسموات . فهذا السبب اتخذوا صورة حسنة ومماثل أنيقة للنظر ، حسنة الرؤيا^(٢) فجعلوا أحسنها وأعظمها على صورة الإله ، وريبه بالذهب والخواهر النفيسة . ثم صوروا صوراً ، دون تلك الصور الأولى ، على اعتقاد أنها صور الملائكة ، وأخذوا يعبدونها ، ويواظبون على خدمتها وعلى هذا التقدير يدين عبدة الأوثان فرع على القوم بالنجس والنشيه .

التأويل الخامس : إنه كلما مات لهم رجل يعتقدون في علو درجته ، وكمال مرتبته عند الله : اتخذوا مثلاً على صورته . وعرضهم منه تعظيم ذلك الرجل الميت وورعوا أنه يوم القيامة يكونون شعاعاً هم عند الله . وقد أحبر الله تعالى عنهم في قوله تعالى ﴿ ما تعد لهم إلا ليصربوا إلى الله رلفى^(٣) ﴾ وبوله ﴿ هؤلاء شعاعاً ناعبد الله^(٤) ﴾

التأويل السادس : إن جماعة من المجسمة يجوزون حلول الإله تعالى في أبدان الحيوانات والنباتات . فلما شاهدوا من تلك الأصنام آثاراً محسوسة إما

(١) المجسم (م)

(٢) للرءاء (ط)

(٣) لرمز ٢

(٤) يوس ١٨

على سبيل الحقيقة ، وإما على سبيل المكر والخداع ولف في قلوبهم . أن الإله تعالى حل فيها فلماذا السبب اشتعلوا بعبادتها .

التأويل السابع : لحل المتقدمين اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعتهم ، ويسجدون إليها ، لا لها كي نسجد إلى القبة [لا للقبلة^(١)] ولما طالت المدة في هذا العمل^(٢) ظن الجاهل من القوم . أنه يجب عبادتها فهذا جملة التأويلات المذكورة في هذا الباب .

واعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عمداً إلى بناء هياكل لهم . معرفة بأسياء لقوى الروحانية ، والأجرام النيرة ، واتخذوها ماراً للطاعة والعبادة . فواحد منها هيكل^(٣) العلة الأولى وهو عندهم الأمر الإلهي . ثم هيكل العقل الصريح ، وهيكل السياسة المطلق ، وهيكل النفس والصورة وهي بأسرها مدورات ، وكان هيكل « رجل » سدساً ، وهيكل « المشتري » مثلثاً ، وهيكل « المريخ » مستطيلاً ، وهيكل « الشمس » مربعاً ، ركن هيكل « الزهرة » مثلثاً في جوفه مربع ، وهيكل « عطارد » مثلثاً في جوفه مستطيل ، وهيكل « القمر » كن مثلثاً . ولهم في هذه الأشكال المخصوصة أسرار واجبة الرعاية بحسب أقوالهم [والله أعلم^(٤)] .

(١) سقط (ط ، ل)

(٢) العمر (م)

(٣) علة هيكل (ط)

(٤) من (ط ، ل)

الفصل الثامن
في
شرح صفات الملائكة
بحسب ما وجدنا في الكتاب الكريم

اعلم . أنه لا خلاف بين العقلاء في أن أشرف أقسام [الحسن والكمال للعالم العلوي هو وجود الملائكة فيه . كما أن أشرف أقسام^(١)] الرتبة في العالم الأسفل ، هو وجود الإنسان العاقل فيه . إلا أن الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وطريق ضبط الأقوال أن نقول

إنها إما أن تكون متحيزة ، أو لا تكون متحيزة

أما القسم الأول ففيه أقول :

الأول . إنها أجسام لصيفة هوائية نورانية ، تقدر على لتشكل بأشكال مختلفة [وأنها ذوات ساقية ، مبرأة من الذبول والاحتلال والضعف والاحتلال^(٢)] ومسكنها السموات وهذا قول أكثر المسلمين .

الثاني : قول طوائف من عبدة الأصنام وهو أن الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب ، الموصوفة بالإسعاد والإحسان فإنها أحياء ناطقة بالسعود ملائكة الرحمة ، والنحوس ملائكة العذاب .

الثالث قول النورية وهو أن هذا العالم مركب من أصليين قديمين .

(١) من (ط ، ل) .

(٢) من (ط ، ل)

وهما النور والعلمة . وهما جوهران حساسان مختاران قادران ، متصادان في النفس والصورة ، مختلفان قادران ، في الفعل والتدبير . وجوهر النور فاضل بخير نقي طيب الريح كريم النفس ، يسر^(١) ولا نصر ، وينفع ولا يفسد ، ويحيى^(٢) ولا يلى . وأما جوهر الظلمة فهو على ضد ذلك . ثم إن جوهر لنور لم يزل يولد الأولياء . وهم الملائكة ، لا على سبيل التناكح ، بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم ، والضوء من المضيء . وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء [وهم الشياطين^(٣)] لا على سبيل التناكح ، بل على سبيل تولد السوء من السفه . فهذه الأقوال الثلاثة هي أقوال من جعل الملائكة أئنياء متحيزة جسمانية .

والقسم الثاني : وهو أن الملائكة ذوات قائمة بأنفسها . ولست متحيزة ولا سالة في التحيزات ، فيه^(٤) قولان

الأول : قول طوائف من النصارى . وهو أن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة ، المفارقة لأبدانها مع الصفاء والخيرية . وذلك لأن هذه النفوس المفارقة ، إن كانت صافية خيرة ، فهي الملائكة . وإن كانت حبيثة كدرة ، فهي الشياطين

والثاني : وهو قول جمهور الفلاسفة . إن الملائكة عبارة عن جواهر مجردة عن الجسمانية وعلاقتها . وإنما الماهية مخالعة للنفوس البشرية [ولا نسبة لعلومها إلى علوم النفوس البشرية الناطقة ولا لقدرها إلى قدر النفوس الناطقة البشرية] وأنها أكمل منها قوة وأكثر علماً . وأما بالنسبة إلى النفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة^(٥) [إلى الضوء القليل ، والحر الأعظم بالنسبة إلى القطرة] ثم إن هذه الجواهر على قسمين : منها ما هي مستعملة بتدبير أجسام الأفلاك

(١) يسر ولا يعسر (م)

(٢) ويحيى الذليل (ن)

(٣) سقط (ل)

(٤) التحيزات . وعلى هذا التدبير لمعه [الأصل]

(٥) من (ط ، ل)

[والكواكب . كنفوسنا الماطفة بالسببة إلى أبداننا^(١)] وهي السماء بالنفوس
العقلية . ومنها ما هو أعلى شأناً من أن يكون لها تعلق بعالم الأجسام . وهي
العقول المجردة . وقد ذكر دلائل الفلاسفة في إثبات هذه الموجودات على سبيل
الاستقصاء .

واعلم . أن الأخبار الكثيرة الواردة في شرح كثرتها . قال عليه السلام :
« أطلت السموات . وحز لما أن تنظ . ما فيها مروض قدوم ، إلا وفيه ملك
ساجد أو راكم » .

وردى أن « سي آدم » عشر احس . ثم إن احس وسي آدم : عشر
حيوانات البر^(٢) والطير . وهؤلاء كلهم عشر حيوانات اسحر . وكلهم عشر
ملائكة الأرض . وكلهم عشر ملائكة السماء الدنيا . وكلهم عشر ملائكة السماء
الثانية » .

وعلى هذا الترتيب إلى « ملائكة السماء السابعة » ثم الكل في مقابله
« ملائكة الكرسي » شيء قليل جداً . ثم كلهم عشر ملائكة « السراشق
الواحد » من سرادقات العرش ، ثم إنه ما من مقدار من أجزاء السموات السبع
والكرسي والعرش . إلا وفيه ملك ساجد ، أو راكم ، أو قائم .

ولهم زجل بالتسبيح والتفديس . ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة . الذين
هم سكان سائر العوالم الموجودة خارج هذا العالم . كالقنطرة في البحر ، والدارة في
الأرض . ولا يعلم عددهم إلا الله عز وجل
واعلم . أن الله تعالى ذكر في القرآن . أصنافهم وأوصافهم
أما الأصناف

فأعلامهم درجة : حملة العرش . وهو قوله . ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم
يومئذ ثمانية^(٣) ﴾

(١) من طه ، وفي (ل) رواده بعد أبداننا هي التي هي لأبدانك والأجرام
(٢) البحر (م)
(٣) الحاقة ١٧ .

والمرتبة الثانية : الحاقون حول العرش . وهو قوله تعالى . ﴿ وترى
الملائكة حافين من حول العرش ﴾^(١)

والمرتبة الثالثة : أكابر الملائكة منهم جبريل - عليه السلام - وصفاته في
القرآن كثيرة .

إحداها : إنه صاحب الوحي إلى الأنبياء [عليهم السلام]^(٢) قال : الله
تعالى . ﴿ نزل به الروح الأمين عن قلبك ﴾^(٣) .

وثانيها : إنه تعالى قدمه في الذكر على ميكائيل ، فقال : ﴿ من كان
عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل ﴾^(٤) والسبب فيه أن جبريل
صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب الأعدية ، والأرزاق الجسمانية
والخيرات النفسانية [أفضل من الخيرات الجسمانية]^(٥) فلا جرم كان جبريل
أفضل من ميكائيل .

وثالثها : إنه تعالى جعل جبريل نازلاً نفسه . فقال ﴿ فإن الله هو مولاه
وجبريل وصالح المؤمنين ﴾^(٦)

ورابعها : إنه سماه « روح القدس » فقال : ﴿ إذا أيدتك بروح
القدس ﴾^(٧) .

وخامسها : إنه يصير أولياء الله ، ويقهر أعداء الله مثل قصة
« بدر »^(٨)

وسادسها : إنه مدحه بصفات ست . فقال . ﴿ إنه لغفور كريم ،
دي قوة ، عليم العرش ، مكي ، مطاع ، ثم أمين ﴾^(٩) ورسالته . أنه

| | |
|-----------------------|---------------------|
| (١) آخر الرمز | (٦) التحريم ٤ |
| (٢) سقط (ط ، ل) | (٧) المائدة ١١٠ |
| (٣) الشعراء ١٩٢ - ١٩٤ | (٨) آل عمران ١٢٣ |
| (٤) البقرة ٩٨ | (٩) التكوين ١٩ - ٢١ |
| (٥) من (ط ، ل) | |

رسول الله إلى جميع الأنبياء والرسول ولأنبياء كلهم من لبشر وكرمه على عباد الله تعالى : أن جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده في الأرض . وهم لأنبياء والحكماء . وقوته . أنه ما أحل بشيء من طاعات ربه أصلاً . ومكانته عند الله : أنه مستغرق في تلك العبودية ، غير منتف إلى شيء آخر من الأغراض . وكونه مطاعاً . أنه إمام الملائكة وأماذهم . وكرمه أميب فهو قوله ﴿ نزل به الروح الأمين على قلبك ﴾^(١) .

ومن جملة أكابر الملائكة : إسرافيل وعزرائيل عليهما السلام . ولأخبار الكثيرة دلت عليها وثبت في الأخبار أن عزرائيل هو ملك الموت . قال تعالى : ﴿ قل يتوفاكم ملك الموت ﴾^(٢) ويجب أن يكون له شعب ونتائج وأعوان . كما قال تعالى ﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يهرطون ﴾^(٣) وقال تعالى ﴿ ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يصرمون نحوه وأديارهم ﴾^(٤) وأما إسرافيل عليه السلام فقد دلت الأخبار على أنه صاحب الصور ، كما قال ﴿ ونفخ في الصور ، فصعق من في السموات ، ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون ﴾^(٥) .

وسمعت^(٦) أن بعض العالسة كان يقول . « المراد من عزرائيل . النفس الكلية لفلان زحل »

وأما أتناع عزرائيل فهي النفوس المتشعة من تلك النفس السارية آثارها في هذا العالم الجسماني وأما إسرافيل فهو النفس الكلية لملك الشمس ، والدليل عليه - وأن ثبت أن لإسرافيل ثلاثة أنواع من نفخ الصور وهي نفخة

(١) الشعراء ١٩٣ - ١٩٤

(٢) السجدة ١١

(٣) الأنعام ٦١

(٤) الأنفال ٥٠

(٥) الزمر ٦٨

(٦) قال المصنف وسمعت (م)

العزق ، وبفخة القيام وبفخة الصعق . وهذه الثلاثة حاصلة للشمس فإن عند غروبها يستولي الصرع على جميع الحيوانات ، فترجع كلها إلى أماكنها [وعند غروب الشفق تحصل نفخة الصعس ، لأن الحيوانات بأسرها تبقى في مساكنها^(١)] مستلقية كأنها الأموات . وعند طوعها من المشرق تقوم الحيوانات بأسرها ، وتقوى بعد صعبها وتصير أحياء بعد موتها .

والمرتبة الرابعة من الملائكة المذكورين في القرآن ملائكة الجنة وملائكة النار . أما ملائكة الجنة فقله : ﴿ والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم نعم حقى الدار^(٢) ﴾ وأما ملائكة النار فقله : ﴿ عليها ملائكة علاظ شديد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون^(٣) ﴾ وكان بعض الفلاسفة يقول : « المراد بملائكة الجنة : أرواح فلك « المشتري » والمراد بملائكة النار : أرواح فلك « المريخ »

والمرتبة الخامسة . من الملائكة الموكلون ببي آدم لقوله تعالى ﴿ عن اليمين وعن الشمال قعيد^(٤) ﴾ وقوله : ﴿ له معقبات من بين يديه ومن خفيه يحيطونه من أمر الله^(٥) ﴾ .

وقال بعض الفلاسفة : « قد سبق تفسير الطباع التام لكل طائفة من صوائف النفوس الشريفة فتلك الأرواح المسماة بالطباع التام هي التي تحفظها عن الآفات والمخافات . وأما أصداد تلك الجواهر المسماة بالطباع التام ، فهي التي تلقيها في المعاطب والمهالك ،

والمرتبة السادسة : الملائكة الموكلون بأطراف هذا العالم قال الله تعالى : ﴿ والصافات صفا . فالراحت زجراً . فالتاليات ذكراً^(٦) ﴾ فالمراد بقوله

(١) من (ط ، ل)

(٢) الرعد ٢٣ - ٢٤

(٣) التحريم ٦ .

(٤) و ١٧

(٥) رعد ١١

(٦) الصافات ١ - ٣

« لصفات صفا » . الأرواح المقدسة الواقفة في مقام الهيبة والجلال على درجات مرتبة ، ومراتب مختلفة

وقال بعض الملائكة : المراد بقوله : « والصفات صفا » أرواح فلك الشمس » لأن الشمس سلطان عالم الجسمانيات ، وروحها أعظم الأرواح وأما أرواح سائر الأفلاك ، فيها عيده وحده . وكأنها واقفة عنده صفاً صفاً [وقوله : « فالزاحرات زحراً » هو أرواح فلك المريخ^(١)] وقوله : « فالتاليات ذكرأ » هو أرواح فلك المشتري » وكذا قوله : « والداريات دروا »^(٢) إلى قوله « فالمقسمات أمراً »

وقوله « والنارعات عرفاً »^(٣) إلى قوله . « فالمدبرات أمراً » والكلام المستقصى في تفسير هذه الآيات مذكور في « التفسير الكبير » .
وأما الكلام في صفات الملائكة .
فمن وجوه :

الأول : إن الملائكة رسل الله قال الله تعالى « جاعل الملائكة رسلاً »^(٤) .

الثاني : قرهم من الله تعالى ، قال تعالى : « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته »^(٥) وليس هذا القرب بملك ، فلم يبق إلا أن يكون القرب بالدرجة والرتبة .

الثالث : وصف طاعتهم وهو من وجهين

أحدهما : قوله تعالى : « حكاية عن الملائكة » وحر نسح بحمدك

(١) من (ظا ، ل) .

(٢) الداريات ١ - ٤

(٣) النارعات ١ - ٥

(٤) فاطر ١

(٥) الأنعام ١٩

ونقدس لك ﴿^(١)﴾ وقال تعالى في آيتين أخيرتين : ﴿ وإنا لنحن الصابرون وإنا
لنحن المسيحون ﴾^(٢) .

وثانيهما : إسم لا يفعلون إلا تأمره . قال تعالى في حكاية عنهم : ﴿ وما
تنزل إلا بأمر ربك له ما بين أيديها وما خلفنا ﴾^(٣) وقال : ﴿ لا يسقوه
ناقول وهم تأمره يعملون ﴾^(٤)

والرابع : إله وصف قدرتهم وكيف يشبهه ذلك ، وهم المديرون لأجرام
السموات على عظمتها ؟ قال تعالى ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
ثمانية ﴾^(٥) ثم إن العرش أعظم من الكرسي ، بحيث لا نسبة له إليه ، ثم إن
الكرسي مع صعره يحيط بجميع السموات ، كما قال تعالى . ﴿ وسع كرسيه
السموات والأرض ﴾^(٦) .

والخامس : وصف خوفهم فلأنهم مع كثرة عبادتهم وشدة بعداهم عن
الزلات يكسبون [حائفين^(٧)] وجلين . قال تعالى : ﴿ يحسبون رسم من
فوقهم ﴾^(٨) وقال : ﴿ وهم من خشته مشفقون ﴾^(٩) وقال . ﴿ حتى إذا فزع
عن قلوبهم ، قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق . وهو العلي الكبير ﴾^(١٠) .

وأقول : (١١) يحتمل أن يكون المراد من فرعهم الشديد : عرفاهم بكونهم
موصوفين بإمكان الوجود والعدم والإمكان إذا اعتبر من حيث [هو هو^(١٢)]
كان عدماً . والمراد بقوله . ﴿ قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق ﴾ : فيص
نور رجوده ، ويحيياده عليهم ، فيصرون عند ذلك واجبي الوجود بغيرهم ،
فيحصل الأمن عن الملاك والمعدم^(١٣) .

- | | |
|-----------------------------------|---|
| (١) البقرة ٣٠ | (٨) الحل ٥١ |
| (٢) الصافات ١٦٥ - ١٦٦ | (٩) الأنبياء ٢٨ |
| (٣) مريم ٦٤ | (١٠) ساء ٢٣ |
| (٤) الأنبياء ٢٧ | (١١) وأقول (ط ، ل) قال المصنف بحسن (م) |
| (٥) الحاقة ١٧ | (١٢) هو ممكن (م) |
| (٦) البقرة ٢٥٥ والآية مكررة (م) | (١٣) نغلب عن اللزوم الرعه المصعب في التفسير . |
| (٧) سبط (ط) | |

واعلم أنه ليس بعد كلام الله تعالى ، وكلام رسوله عليه تسلام كلام
أعنى وأجل في وصف الملائكة ، من كلام الإمام الأحنف « علي بن أبي طالب »
كرم الله وجهه .

قال في بعض حصصه « ثم فتق ما بين السموات العلى ، فملاهن أطواراً
من ملائكته . منهم معبود لا يركعون ، وركوع لا ينصون ، وصافون لا
يتزيلون . يسبحون لا يسأمون . لا يغشاهم نوم العيون ، ولا سهر العقول ،
ولا فترة الأبدان . ولا غفلة النسيان

ومنهم أمناء على وحيه إلى رسله . ومختلفون بقصائه وأمره . ومنهم الحفظ
لعهده . والسدنة لأبواب جناته . ومنهم الشابة في الأرض السفلى أقدامهم ،
والملقة من السماء العلى أعناقهم . والخارجة من الأقطار أركانهم ، والمناسبة
لقوائم العرش أكتافهم . ماسكة دونه أبصارهم . وهم متلففون [تحته (١)]
بأجنحتهم ، مضروبة بينهم وبين من دونهم : حجب العزة وأستار لقلده . لا
يشرهمون ربه بالتصوير ، ولا يجوزون عيه صعات المخوفين ، ولا يحسونه
بالأماكن ، ولا يشيرون إليه بالتظار ،

[والله أعلم (٢)]

(١) من (ل) .

(٢) من (ملا ، ل) .

الفصل الخامس

فهي

الكلام في أن الملائكة أفضل أم البشر؟

اعلم^(١) : أن من عرف أن الملك ما هو؟ وكيف صفاته؟ لم يأن له عقله في أن يخصص في هذا البحث إلا أن أكثر أناس ظنوا أن الملائكة طيور تطير في السموات . فلهذا السب وقعوا في هذا اسحت .

واحتج القائلون بأن الأنبياء - عليهم لسلام - أفضل من الملائكة .
موجوه .

لحجة الأولى قصة ادم عليه السلام واحتجوا بها في إثبات كونه أفضل من الملائكة من وجوه :

الأول إنه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم . وثبت أن ادم عليه السلام ما كان كالقنلة . بدليل أنه تعالى أخبر عن إبليس ، أنه قال . ﴿ أرايتك . هذا الذي كرمت علي^(٢) ﴾ ولو كانت السجدة لله تعالى ، رادم كالقنلة لما حصل هذا التكريم

وإذا شئت هذا ، وجب أن يكون آدم أفضل منهم . لأن السجود نهاية

(١) عنوان الفصل في (م) في الكلام في أن الملائكة الخ

(٢) لإسراء ٦٢

التواضع وتكليف الأشراف بنهاية التواضع للأدون . فيصح في العقول [فإيه
يقصح أن يؤمر « أبو حبيبة » بخدمة أقل الناس في الفقه^(١)] عدل هذا : على أن
ادم عليه لسلام كان أفضل منهم .

وابوجه الثاني في هذا الاستدلال إنه تعالى جعل آدم خليفة لنفسه .
والمراد منه . خلافة الولاية . وخليفة السلطان أعظم من سائر أقرامه . فوجب
أن يكون آدم أشرف الخلق .

وابوجه الثالث : إن ادم - عليه السلام - كان أعلم ، فوجب أن يكون
أفضل . وإنما قلنا إنه أعلم من الملائكة لأنهم قانوا ﴿ مسحانك . لا أعلم
لنا إلا ما علمتنا . إنك أنت لعليم الحكيم^(٢) ﴾ إلى قوله : ﴿ يا ادم أسئهم
بأسمائهم ﴾ [عدل عن أنه كان عالماً بما لم يكونوا عالمين به^(٣)] وإنما قلنا إن
الأعلم أفضل . لقوله تعالى ﴿ هل يستوي الذين يعلمون ، والذين لا
يعلمون^(٤) ﴾ ؟

والوجه الرابع . قوله تعالى : ﴿ إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل
إبراهيم . وآل عمران . على العالمين^(٥) ﴾ والاستدلال^(٦) : أن الملائكة من
العالمين ، فرجب كرههم أفضل من الملائكة .

الحجة الثانية : إن عادات البشر أشق ، فوجب أن يكونوا أفضل [من
الملائكة^(٧)] .

بيان الأول : إن الشر لهم شهوة مائعة من الطاعات ، والملائكة ليس لهم

(١) من (طا ، ل)

(٢) لقمة ٣١

(٣) من (طا ، ل)

(٤) الزمر ٩

(٥) آل عمران ٣٣

(٦) ولا شك (م)

(٧) من (م)

ذلك والإتيان بالطاعة ، مع قيام المانع ، أشق من الإتيان [بالطاعة^(١)] مع السلامة عن المانع

وبيان الثاني : إن زيادة المشقة إن لم تنصر مقابلة لزيادة اشواق ، صار ذلك السعي ضائعاً . وإنه لا يليق بالحكيم الرحيم .

الحجة الثالثة : إنه تعالى خلق للملائكة عقولاً بلا شهوة ، وللهائم والسباع شهوات بلا عقل . وخلق للآدمي العقل والشهوة معاً فإن مال الآدمي إلى الشهوة ، كان أحسن من الهائم لقوله تعالى : ﴿ أولئك كالأنعم بل هم أصل^(٢) ﴾ فوجب أن يقال إنه إن مال إلى العقل والطاعة ، وجب أن يكون أفضل من الملك ، قياساً لأحد الخائين على الآخر

هذا خ^(٣) دلائل القوم في هذه المسألة .

والجواب عن الحجة الأولى : إما لا يسلم أن ملائكة السموات ، كانوا مأمورين بالسجود لآدم عليه السلام وعاية ما في هذا الباب . أنكم تسمكون بعموم قوله تعالى : ﴿ وإذ قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم^(٤) ﴾ إلا أما يقول : تخصيص عموم القرآن بنص القرآن جائر بإجماع العقلاء وقد قال تعالى في آخر سورة الأعراف : ﴿ إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ، ويسبحونه ، وله يسجدون^(٥) ﴾ وعماء العربية يعلمون أن قوله « وله يسجدون » يعيد الخصر ومعه : أنهم لا يسجدون ، لا لله .

وأما الوجه الثاني وهو التمسك بالمعنى « الخليفة » فجوابه إنه كان خليفة الله تعالى في الأرض . فمن أين يدل هذا على أنه أفضل من سلاطين عالم

(١) ما (ل)

(٢) الأعراف ١٧٩

(٣) أحسن (ط ، ل)

(٤) لبقره ٣٤

(٥) الأعراف ٢٠٦

واعلم : أن دلائل القائلين بأن المالك أفضل من الشر نوحان : بعضها
سمعية ، وبعضها عقلية
أما السمعية فوجره .

الأول قوله تعالى ﴿ ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ، ولا
يستحسرون . يسبحون الليل والنهار لا يفترون^(١) ﴾ والاستدلال بهذه الآية من
وجهين :

الأول إنه ليس المراد من هذه العندية 'عندية المكان والجهة فإنه
محال . بل عندية القرب والشرف . ولما كانت هذه الآية واردة في صفة
الملائكة ، علما . أن هذا النوع من الشرف حاصل لهم لا لغيرهم .

والثاني : إنه سبحانه وتعالى احتج لعدم استكبارهم ، على أن غيرهم
أولى بأن لا يستكبروا . ولو كان الشر أفضل من الملائكة لما تم هذا
الاحتجاج . فإن السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته أنه يجب عليهم خدمته
وطاعته ، فإنه يقول : الملوك لا يستكبرون عن طاعتي . فكيف هؤلاء
المساكين .

وبالجملة : فالمعوم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأكمل على الأدون .
ونظير هذه الآية في الدلالة على هذا المطلوب ، قوله تعالى : ﴿ إن الدين عند
ربك لا يستكبرون عن عبادته ، ويسبحونه ، وله يسجدون^(٢) ﴾

فإن قيل الاعتراض على الوجه الأول : أن نقول : إنه تعالى أثبت هذه
العندية في الأحرة لأحاد المؤمنين . وهو قوله : ﴿ في مقعد صدق عند مليك
مقتدر^(٣) ﴾ وأما في الدنيا فقال عليه اسلام ، حاكياً عن الله تعالى : أنا عند

(١) الأنبياء ١٩ - ٢٠ .

(٢) آخر الأعراف وفي سورة قصص . ﴿ فإن استكبروا فالذين عند ربك يسجدون له بالليل
ونهار وهم لا يستمعون ﴾

(٣) لقمر ٥٥

المكسرة قلوبهم لأجلي» وهذا أكثر إشعاراً بالتعظيم ، لأن هذا الخبر يدل على أنه سبحانه عند هؤلاء المنكسرين الآية لتي مسكتهم بها : تدل على أن الملائكة عند الله . ولا شك أن كون الله عند العيد ، أدخل في التعظيم من كون العيد عند الله

أما الاعتراض على لوجه الثاني : فهو أن نقول : لا نزاع في أن الملائكة أشد قدرة وقوة من الشر ، ويكفي في صحة هذا الدليل : هذا القول من التعارض . فإنه يقال : إن الملائكة ، مع شدة قوتهم واستيلائهم على أحرام السموات والأرض ، وأمنهم من الضعف والعجز [والمهرم والمرضى وطول أعمارهم ^(١)] لا يتركون العبودية لحظة واحدة . فالشر مع نهاية ضعفهم [مع ما يصيبهم من الأمراض والأفات ^(٢)] أولى أن لا يتمردوا . فهذا يدل على أن الملائكة أكثر قوة من الشر [وهذا القدر كاف في صحة الاستدلال . ولا نزاع في حصول التعارض في هذا المعنى ^(٣)] أما لم قلت : إن ذلك يدل على أن الملائكة أفضل من البشر ؟

والجواب عن الأول : أن نقول . إن قوله : «أنا عند المكسرة قلوبهم لأجلي» يشعر بأن المراد بتلك العبودية الحفظ والحراسة والرحمة . فإن السلطان إذا قل يا مسكين أنا معك . فهم كل أحد منه : أن المراد أن لا يهمله ولا يصيب مهمه . أما إذا قيل لبعض الأكار أو العظماء إنه من المقربين عند السلطان . فإنه يفهم منه كمان الدرحة والمنفعة . فعلم أنه لا تعلق لأحد الدين بالآخر

والجواب عن السؤال الثاني : إن الاستدلال بأفعال الملائكة إنما يتم إذا قلنا . الملائكة موصوفون بالكمال في القوة والقدرة والعلم . لأنهم لو لم يكونوا أعلم من الشر ، لم يكن فعلهم حجة على الشر لأن فعل الجاهل لا يمكن جعته حجة على العالم .

(١) من (ط ، ل)

(٢) من (ط ، ل)

(٣) من (ط ، ل)

ثبت أن ذلك لاستدلال ، لا يتم إلا إذا كانت الملائكة راثنين على
البشر [في قوة الإدراك ، وفي قوة العمل] ولا معنى لفصيلة إلا هذا . فإذا
ثبت كونهم زئديين على البشر^(١) [فقد ثبت أنهم أفضل من البشر .

الحجة الثانية : طاعات الملائكة أدوم . فكانت أفضل بيان الأول وهو أنها
أدوم . قوله تعالى ﴿ يسبحون الليل والنهار لا يفترون ﴾^(٢) وعلى هذا
التقدير ، ولو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر ، لكانت طاعتهم أدوم .
وأما أنه لا نسبة له ، إلى طاعات البشر فكيف ، ولا نسبة لعمر كل البشر إلى
عمر الملائكة .

وبيان أنها لما كانت أفضل : لأن الفضيلة ليست إلا في الاستغراق في
عبودية الله ، والمواصلة على ذكره ، والابتهاج بحمته . فإذا كانت هذه المعاني في
حقهم أدوم ، وجب أن تكون فضائلهم أكثر . ويؤكد قوله عليه السلام .
[« أفضل العباد من طال عمره ، وحسن عمله » والملائكة^(٣)] أطول العباد
عمرًا وأحسنهم عملًا ، فوجب أن يكونوا أفضل العباد . ولأنه عليه السلام
قال . « أشيخ في قومه ، كالسي في أمته » وهذا يقتضي أن تكون الملائكة
بالنسبة إلى البشر ، كاسي بالنسبة إلى لقوم^(٤) وذلك يوجب فضلهم على
البشر .

الحجة الثالثة : إهم أسس السابقين في حصال الخير ، فوجب أن يكونوا
أفضل من غيرهم .

بيان الأول : إنه لا حصة من خصال الدين ، إلا وهم أئمة متقدمون
فيها ، من هم لعامرون لطرف الدين ، لأنهم كانوا موجودين قس أولاد آدم بل
قبل آدم بأعصار عظيمة ، وأدوار متعاعدة ، وكانوا من أول العمر مواظبين على
الطاعات والمعارف

(١) سقط (م) ، (ط)

(٢) الأبياء ٢٠

(٣) سقط (ط ، ن)

(٤) الأئمة (م)

وبيان أن السبب يوجب مزيد الفضيلة : وجهان

الأول : قوله ﴿ وسابقون السابقون . أولئك المقربون ﴾^(١)

والثاني [قوله ﴿ من سن سنة حسنة . فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ﴾ فهذا^(٢)] يقتضي أن يكون كلما حصل للأنبياء من الثواب والفضيلة ، فمثله حاصل للملائكة مع زيادة الفصائل التي نازرو بها في الأزمنة السالفة

الحجة الرابعة . إن الملائكة رسل الله تعالى إلى الأنبياء . والرسول أفصل من الأمة . والملائكة أفضل من الأنساء أما الأول ، فلقوله تعالى ﴿ علمه شديد القوى ﴾^(٣) وقوله : ﴿ نزل به الروح الأمين على قلبك ﴾^(٤) وأما إن الرسول أفصل من الأمة ، فلأن الأنبياء والرسول ، إنما وصوا إلى كل الخيرات بلرشادهم وإنما فارو بكل الدرجات بتعليمهم [وتوفيقهم^(٥)] وفضل الأنبياء ولرسول على الأمة ، ما كان إلا لهذا المعنى فإذا كان هذا المعنى حاصلًا هناك ، وجب كون الملائكة أفضل من الأنبياء

فإن قالوا إن السلطان قد يرسل واحداً من العبد إلى الوزير ، لأجل أن يعلمه بمهم من المهمات ذلك لا يرجب كون العبد أفضل من ذلك الوزير فنقول : إنك ستعلم عند الدلائل [العقلية^(٦)] أن من تحيل هذا المعنى في حق نزول الملائكة على الأنبياء ، فهو محروم جداً من معرفة الملائكة ومعرفة الأنبياء

الحجة الخامسة الملائكة أتقى من البشر ، فوجب أن تكونوا أفضل من

البشر

(١) انواقه ١٠ - ١١ .

(٢) من (ط ، ل)

(٣) الحجم ٥

(٤) الشعراء ١٩٢ - ١٩٤

(٥) سقط (ل) .

(٦) سقط (ل)

بيان الأول ، نهم ميراون من الزلاّت ، ومن الميل إليها ، لأن خوفهم دائم قال تعالى ﴿ يحافون ربهم من فوقهم ﴾^(١) وإشفاقهم دائم قال تعالى ﴿ وهم من خشية مشفقون ﴾^(٢) والخوف والإشفاق يتنافيان العزم على المعصية .

وأما الأنبياء عليهم السلام : قسم يحل واحد منهم عن نوع زل . قال عليه السلام « وما منا إلا من عصي ، أو هم بمعصية ، غير يحيى بن زكريا » فثبت أن تقوى الملائكة أكمل فوج أن يكونوا أفضل . لقوله تعالى : ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾^(٣) رتب مزيد الكرامة ، على مزيد التقوى ، فوجب أن يكون مزيد التقوى علّة لمزيد الكرامة ، فأبى حصل مزيد التقوى ، وجب أن يحصل مزيد الكرامة

لحجة السادسة قوله تعالى ﴿ لن يستكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ﴾^(٤) فقوله . ﴿ ولا الملائكة المقربون ﴾ : مذكور في معرض الاحتجاج . يعني : أن الملائكة لما لم يستكفوا ، فبأن لا يستكف المسيح أولى . وهذا الاستدلال إنما يتم إذا كانت الملائكة أفضل من المسيح . فإن قالوا^(٥) : لم لا يجزى أن يكون المراد [من هذا^(٦)] أن الملائكة مع قدرهم الفاهرة الغالبة ، لما لم يستكفوا عن عبادة الله تعالى ، فبأن لا يستكف المسيح عنها ، مع ضعفه كان أولى ؟

نقول هذا كما يدل على أن الملائكة أعلى من البشر في القوة والقدرة ، فكذلك يدل على أنهم أعلى من البشر في العلم ، وإلا فالاستدلال بعصل الجاهل عن العالم لا يصح . فلما صح هذا الاستدلال ، وجب كون الملائكة

(١) البقره ٥٠

(٢) الأنبياء ٢٨

(٣) الحديد ١٣

(٤) النساء ١٧٢

(٥) قيل (م)

(٦) من (م)

أعلى حالاً من المسيح ، في كمال القدرة وفي كمال لعلم . ولا معنى لفصيلة
إلا ذلك

الحجة السابعة قوله تعالى حكاية عن إبليس . ﴿ ما نهاكما ربكما عن
هذه الشجرة . إلا أن تكونا متكبين ﴾^(١) ولولم يكن متعزراً عند آدم وحواء . أن
الملك أفضل من الشر ، وإلا لما قدر إبليس أن يغريهم بهذا الكلام

الحجة الثامنة . قوله تعالى ﴿ قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ، ولا
أعلم الغيب ، ولا أقول لكم . إني ملك ﴾^(٢) [إن قالوا : الكفار طالسوه
بإخبار عن الغيوب ، وبالإتيان بالأعمال الشاقة . وهي المذكورة في قوله
تعالى . ﴿ وقالوا لن نؤمن بك ، حتى تصر لنا من الأرض بنبوءة ﴾^(٣)] فقال
[ليس عندي من علم الغيب شيء^(٤)] وليس عندي من القدرة على هذه
الأعمال العظيمة التي يقدر عليها الملائكة . شيء . فهذا يدل على أن قدرة
الملائكة أكمل من قدرة البشر [إلا أنه^(٥)] لا يدل على الزيادة في الفضيلة
فتقول في الجواب . إن الرجل إذا طوّل بأشياء فرق حده وطاقته ، فيقول [في
الجواب^(٦)] إني ما قلت لكم . إني صاحب الخرائص . ما قلت لكم . إني
علام العيوب . ما قلت لكم . إني سلطان . فهذا [لا^(٧)] يعيد كونه أقل مرتبة
من السلطان على الإطلاق . فإن الرجل العالم إذا قل هذا الكلام . قيل له .
بل أنت أفضل من السلطان ، بسبب علمك ورهذك ونموك . فدل هذا النفي
المطلق ، على أن حاله أنقص من حال الملائكة .

الحجة التاسعة : قوله تعالى ﴿ ما هذا بشراً ، إن هذا إلا ملك

(١) الأحرف ٢٠

(٢) الأنعام ٥٠

(٣) الإسراء ٩٠

(٤) سقط (ط ، ل)

(٥) لكن (ل)

(٦) سقط (ط ، ل)

(٧) زيادة

كريم^(١) ﴿ من قيل . لم لا يجوز أن يكون المراد منه وقوع التشبيه في لصورة [والحمام^(٢)] ؟ قلنا الأولى حمل هذا التشبيه في السيرة ، لا في الصورة . لأنه قال ﴿ إن هذا إلا ملك كريم ﴾ فشبّه بالملك الكريم . والملك إنما يكون كريماً بسيرته المرصيه ، لا بمجرد صورته . فثبت : أن المراد تشبيهه بالملك في معي دعائري الشر من الشهوة والحرص على المشتبه ، وإثبات ضد ذلك ، وهي صفة الملك ، وهي غضن النصر ، وقمع النفس عن الميل إلى الحرام . هكذا هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بالدرجات الفائقة^(٣) في جميع الخيرات على درجات البشر

فإن قالوا : إن قول المرأة : ﴿ فذلكم الذي لمبني فيه^(٤) ﴾ كاصريح في أن مراد النساء بقولهن ﴿ إن هذا إلا ملك كريم ﴾ . تعظيم حال يوسف في الصورة ، لا في السيرة . قلنا : هذا غير لازم . فاعل مراد المرأة : إني عشقت إنساناً مثل هذا الذي رأيت ، كانه ملك لا يميل طبعه البهية إلى الشهوات واللدات . ومعلوم أنه كلما كان امتناع المعشوق أشد ، كان عشق العاشق أشد [والله أعلم^(٥)]

الحجة العاشرة : قوله تعالى ﴿ وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً^(٦) ﴾ وجه الاستدلال أن المخلوق^(٧) إما مكلف وإما غير مكلف . ولا شك أن المكلف أنصّل مما لا يكون مكلفاً^(٨) أما المكلفون فهم أربعة أنواع . الملائكة ، والبشر ، والجن ، والشياطين . ولا نزاع في أن لبشر أنصّل من الجن والشياطين . فلو كانوا أفضّل من الملائكة أبصاً . لزم أن يكونوا أفضل من جميع

(١) يوسف ٢١

(٢) من (ل) .

(٣) العاليه (م) .

(٤) يوسف ٢٢

(٥) من (ط ، ل)

(٦) الإسراء ٧٠

(٧) المخلوقات (ل)

(٨) من غير المكلف (م)

الخلافة^(١)، وحيث لا يبقى لقوله . ﴿ على كثير من خلقنا تفضيلاً ﴾ هائدة بس كان يجب أن يقال : فصلناهم على جميع المخلوقات .

الحجة الحادية عشرة : الأنبياء . عليهم السلام . ما استغفرو لأحد ، إلا وداؤوا بالاستغفار لأنفسهم ، ثم بعد ذلك لعيرهم من المؤمنين قال آدم وروحه . ﴿ ربنا ظلمنا أنفسنا ﴾ وقال نوح . ﴿ رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين ﴾ وقال إبراهيم . ﴿ رب اغفر لي ولوالدي ﴾ وقال ﴿ رب هب لي حكماً وأخفي بالصالحين ﴾ وقال موسى . ﴿ رب اغفر لي ولاخي ﴾ وقال الله لمحمد : ﴿ واستغفر لذنبك ، وللمؤمنين والمؤمنات ﴾ [وأما الملائكة فإيهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة^(٢)] للمؤمنين من البشر ، بدليل قوله تعالى حكيمية عنهم ﴿ فاعف عن الذين تابوا واتبعوا سبيلك . ونهم عذاب الجحيم ﴾ ولو تابوا محتاجين إلى الاستغفار لداؤوا في ذلك بأنفسهم لأن دفع الضرر عن النفس [واجب^(٣)] ومقدم على دفع الضرر عن الغير قال عليه السلام : « إبدأ بنفسك ثم بمن تعول » .

الحجة الثانية عشرة : قوله تعالى : ﴿ وإن عليكم لحافظين كراماً كانوا ﴾^(٤) وهذا عام في حق المكلفين من بني آدم ، فدخل فيه الأنبياء وغيرهم . وهذا يقتضي كونهم أفضل من البشر من وجهين :

الأول : إن الذي يحيط غيره عن المعصية ، يجب أن يكون بعده عن المعصية أكمل من بعد المحفوظ .

والثاني : أنه تعالى جعل كتابهم حجة للبشر في الطاعات ، وعليهم في

(٧) محمد ١٩
(٨) من (ط ، ل)
(٩) عاقر ٧
(١٠) سقط (ل)
(١١) الأسطر ١٠ - ١١ .

(١) الملائكة (م)
(٢) الأعراف ٢٣
(٣) نوح ٢٨ .
(٤) إبراهيم ٤٩
(٥) الشعراء ٨٣
(٦) الأعراف ١٥١

المعاصي . وذلك بوجب أن نكون أقولهم ^(١) أولى بالقول من أقوال الشر .

الحجة الثالثة عشرة : قوله تعالى : ﴿ يوم تقوم الروح والملائكة صفاً . لا يتكلمون ، إلا من أذن له الرحمن ، وقال صواباً ^(٢) ﴾ وجه الاستدلال به . أنه تعالى لما أراد أن يقرر عند أساس كمال عظمته وهيبته جلالة . قال في المزمعة الأولى ﴿ رب السموات والأرض . وما بينهما الرحمن . لا يملكون منه حظاً ^(٣) ﴾ ومعلوم أن السموات والأرض وما بينهما إشارة إلى جملة عالم الأجسام [فيبين أن جملة علم الأجسام ^(٤)] متفاداة خاضعة له . وأن قدرته ومشيتته نافذة في أعماقها سارية في أجزائها وجزئياتها . ثم إنه لما ذكر ذلك ، قال بعده : ﴿ يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون ، إلا من أذن له الرحمن ، وقال صواباً ^(٥) ﴾ فانتقل من الاستدلال بعالم الأجسام على عظمته ، إلى الاستدلال بعالم الأرواح على عظمته . وهذا يدل على أن عالم الروحانيات أشرف وأعلى وأكمل وأفض من عالم الجسمانيات . ثم لما ذكر الاستدلال على تقرير هذه العظمة بعالم الروحانيات ، لم يذكر بعد ذلك دليلاً آخر ، بل قال : ﴿ ذلك اليوم الحق ^(٦) ﴾ وهو النتيجة بهذا يدل على أن أعظم مخلوقات الله تعالى : عالم الروحانيات ، وأنه لا نسبة لها في الكمال والجلالة إلى عالم الجسمانيات ^(٧) .

الحجة الرابعة عشرة . قوله تعالى : ﴿ آمن الرسول . بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ^(٨) ﴾ فبين تعالى أنه لا بد في صحة الإيمان . بهذه الأشياء الأربع . فبدأ بنفسه ، وثني بملائكته ، وثالث

(١) ألمعالم (٢)

(٢) البيا ٣٨

(٣) البيا ٣٧

(٤) سقط (م) ، (ط)

(٥) البيا ٣٨

(٦) البيا ٣٩

(٧) الروحانيات (م)

(٨) البقرة ٢٨٥

بألكتب ، ودرج بالرسل . وهذا الترتيب في غاية الصحة والفائدة . لأن منبع النور والكمال والرحمة هو الله تعالى والوسائط هم الملائكة والقبائل لتلك الرحمة هم الأنساء والرسل . فلا بد أولاً من الأصل ، وثانياً من الوساطة وثالثاً من حصول تلك الرحمة ، ورابعاً من وصولها إلى القابل ، وهم الأنبياء والرسل . وهذا يدل على أن أصل الموجودات في الشرف [والرتبة هو الله تعالى ، بعده في المرتبة درجات الملائكة ، وي بعدهم في الشرف^(١)] تلك العوائد والأنوار [التي هي الكتب وفي آخر الدرجات الأرواح الشريرة التي لما وصلت إليها تلك العوائد والأنوار^(٢)] سعدت بها ، وكملت فصائلها بسها

الحجة الخامسة عشر : قوله ﴿ شهد الله أنه : لا إله إلا هو والملائكة . وأولو العلم^(٣) ﴾ فقدم « الملائكة » على « أولي العلم » - نسهاً على أن علم الأنبياء من دمرة البشر ، إنما حصص من قبض أنوار الملائكة بهم الأصول ، والبشر كالقروع . ويقرب منه قوله : ﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبي^(٤) ﴾ وهذا نسهاً على أن أنوار السعادات ، إنما تظهر من بحار رحمة الله تعالى ، ولكنها لا تصل إلى القوس الشريرة ، إلا بواسطة الملائكة ، فكل عصية ومنقبة إلى الشرف فحارها ومعادنها عند الملائكة وقطراتها المحتصرة وصلت إلى البشر

الحجة السادسة عشرة : ﴿ إنا نذكركم في جبريل وعمد عليهما السلام . فيقول : إن جبريل أفضل من محمد ، لقوله تعالى ﴿ إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين . وما صاحبكم بمبحوث^(٥) ﴾ وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بستة من صفات الكمال

إحداها : كونه رسولاً من الله إلى عبده وثانيها كونه كريماً على الله

(١) من (ط ، ل)

(٢) من (ط ، ل)

(٣) آل عمران ١٨

(٤) لأحزاب ٥٦

(٥) التكاوير ١٩ ٢٢

وثالثها : كونه ذو قوة عند الله [على أداء الطاعات ، والبعد عن المحظورات ، بحيث لا يقوى عليها غيره . ورابعها : كونه مكيناً عند الله ^(١)] وخامسها . كونه مطاعاً في عالم السموات . وسادسها . كونه أميناً في نبليغ الوحي والرسالة . ثم إنه سبحانه بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات [العالية ^(٢)] وصف محمداً عليه السلام بقوله . ﴿ وما صاحبكم بمجنون ﴾ ^(٣) ولو كان محمد مسوياً في صفات الفصل أو مقارباً لجبريل ، لكان وصف محمد بهذه الصفة ، بعد وصف جبريل بتلك الصفات تمقيراً لشأن محمد ، وإبطالاً لحقه وذلك غير جائز .

بدلت هذه الآية على أنه ليس لمحمد عند جبريل من المرات ، إلا مقدار ، أنه يقال إنه ليس بمجنون . وذلك على أنه لا نسبة لأحدهما إلى الآخر في الفصل والدرجة

الحجة السابعة عشر قوله تعالى ﴿ ومن يعمل مهمم ﴾ . أي إنه من دونه . فذلك مجريه جهنم ^(٤) . وهذه الآية تدل على أنهم بلغوا في الرفعة والحلافة ، إلى أنهم لو خالفوا الله في أمر من الأمور ، لما حصلت تلك المحالقات ، إلا بادعاء الإلهية ، لا شيء آخر من متاعه الشهوات . وذلك يدل على عايه حلالتهم ورفعتهم

الحجة الثامنة عشر . قول الله تعالى : ﴿ حتى إذا فرغ من تلويهم . قالوا ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق ﴾ ^(٥) وهذا الاستدلال بحصول الفرع في تلويهم يدل على أن حصول هذا الفرع بالشعر أولى . وذلك يدل على الفضيلة .

الحجة التاسعة عشر : قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى ﴿ وإذا

(١) من (ط ، ل)

(٢) من (ل)

(٣) التكوين ٢٢

(٤) الأنبياء ٢٩

(٥) ساء ٢٣

ذكرني عبدي في ملأ ، ذكرته في ملأ خير من ملأه ﴿ وهذا يدل على أن الملائكة
أشرف وأعلى

الحجة العشرية المالك أعلم من البشر ، والأعلم أفضل .

بيان أنه أعلم . وجهان :

الأول إن محمداً عليه السلام إنما بعث من جبريل عليه السلام لقوله
تعالى : ﴿ علمه شديد القوى ﴾^(١) والمعلم أكثر علماً من المتعلم

الثاني : إن العلوم الدينية قسمان .

علم الأصول ، وعلم الفروع

أما علم الأصول . فيمنع انقصار فيه بالنسبة إلى جبريل ومحمد عليهما
السلام لأن ذلك التقصير يوجب الجهل بالله ، وهو في حقهما . محال . وأما
العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى ، وحصول ما فيها من العجائب والعرائب ،
فهذا العلم لجبريل عليه السلام . أكمل . لأنه شاهد العرش والكرسي والروح
والقدم والحنة والنار ، وأطلق السموات وأحرام الكواكب ، وشاهد طبقات^(٢)
العناصر وأحوال البحار والجبال والمعاوز ومراتب المعادن والنبات والحيوان
وذلك لأن مسكنه في السموات ، فهو قد شاهدها . ولأنه أيضاً مطاع في عالم
السموات ، والملائكة لا يمكنون على هذه المواضع بطبيعته ، فيكون عالماً بأحوال
هذه الأشياء . لا محالة .

فتنب أن علمه هذه الأشياء لا نسبة له إلى علم البشر .

وأما علم الفروع : فهذا العلم لا يحصل إلا بالوحي . وبالضرورة إن
هذا العلم لم يحصل لمحمد ، ولا لأحد من الأنبياء ، إلا بطريق الاستمادة من
جبريل وأيضاً فإن محمداً كان عالماً بشريعة نفسه . وما كان [عالماً سائر

(١) مر (ط ، ج) .

(٢) أضاق (م)

شرائع الأنبياء المتقدمين . وأيضاً . فهو ما كان عالماً^(١) [بشرائع عالم السموات والعرش والكرسي . وحريل عالم بكل هذه العلوم . فشت . أنه لا مناسبة في [علم^(٢)] الأصول والفروع بين جبريل وبين محمد عليها السلام . فوجب أن يكون الفصل لقوله تعالى ﴿ هل يستوي الذين يعلمون ، والذين لا يعلمون ﴾^(٣) ؟

فإن قالوا : ليس ن آدم - عليه السلام - كن عالماً بالأسماء والملائكة ما علموا تلك الأسماء ؟ قلنا : يجب حمل لفظ الملائكة على الملائكة الأرضية ، نوفقاً بين الدلائل بقدر الإمكان .

فهذا جملة الدلائل السمعية .

وأما الدلائل العقلية الفلسفية : فاعلم . أن المراد بالملائكة : العقول الفلكية ، والنجوم الفلكية التي هي لأجرام الأفلاك .

وكل هذا العالم الأسفل بالنسبة إليها ، كالمركز بالنسبة إلى الدائرة ، وكالمظرة بالنسبة إلى البحر ، وكالشعلة بالنسبة إلى الشمس . فكيف يليق بالعقل أن يجعل هذه المقدمة موضع البحث والنظر ؟

إلا أنا على سبيل التنبيه نقول : إنه لا مناسبة بينها وبين البشر في الذات ، وفي صفة لعنم ، وفي صفة لقدرة ، وفي البراءة عن النقائص [والتنبيه على مطلوبات ثلاثة^(٤)] .

المطلوب الأول : قولنا « إنه لا مناسبة بينه وبين البشر في الذات ، والذي يدل عليه وجوه .

(١) مر (ظ ، ل)

(٢) مر (م) ، (ط) .

(٣) لوم ٩

(٤) رياضة .

الأول إن النورس والعقول ذوات مجردة عن الجسمية وعلائقها ، فتكون أفضل من هذه الأجسام ، ومن الجسمانيات . إما أنها مجردة فقد علمت . وإما أن مجرد أفضل ، فلأن المجرد عني عن المكان والحيز . والجسم والجسماني محتاج إليه . والعني عن الشيء أفضل من المحتاج إليه

والثاني إن الملائكة ذوات بسيطة مبرأة عن الكثرة الخاصة بسبب المادة والصورة ، وعن الكثرة الخاصة بسبب اجتماع الوحدات . وأما الإنسان فإنه مركب من النفس والبدن . والنفس محتاجة إلى قوى كثيرة ، وإلى آلات كثيرة ، حتى نقدر أن تفعل بواسطة كل آلة فعلاً آخر . وأما البدن فهو مركب من الأجزاء الكثيرة . والبسيط جزء من المركب . لأن أسباب العدم للمركب ، أكثر منها للبسيط .

والثالث : إن تركيب الإنسان تركيب رحو ، مستمد لقبول التفرق والتمزق بأذى سبب ، فهو كالشيء الموصوع على مرتبة الآلات ، وممر المخافات . تزدية المقة وتقتله الشرقة . أوله نطفة قدرة ، وآخره حبة مذرة . وفيه بين الحالين جمال عذرة

وأم أمدان تلك الأرواح . فهي السموات الساقية الدائمة المرساة عن الفطور والتفاوت . فأى عقل يجوز إثبات المناسبة بينهما ؟

والرابع إنا قد بينا في باب [النفس ^(١)] أن هذه النورس ^(٢) [الساطقة معلولات لتلك العلل العالية في دوائها وفي كمالاتها . والمعلول الضعيف ، كيف يمكن أن يقابل بالعلة القاهرة القوية ؟ وأيضاً فالموجود لا يصل إلى المعلول ، إلا بعد أن يصل إلى لعة . ثم يفيض منها إلى المعلول . فتلك العلة كالبحار الآمنة عن انتمير والصاء وهذه المعلولات كالقطرات التي تكون في معرض الجفاف والذهاب ، تحسب كل لحظة ولحظة فكيف يقابل أحدهما بالآخر ؟ .

(١) لمؤلف رسالة في إثبات النفس ومبادئ الريادة ، موحودة في تركيا [مور عثمانية رقم

[٢٢٦٤]

(٢) سقط (ل)

والخامس ، إن المشاهدة بين الجواهر الملكية المقدسة ، وبين واجب الوجود في الصفات السلبية ، الدالة على الامتناء : أكثر ، نوحاً أن تكون أفضل وأكمل .

ومن حملتها أنها لا نحتاج إلى الأغذية ، ولا إلى الملابس والمناخ . وبالجملية فالحاجات هناك قليلة ، بل لا حاجة هناك إلا إلى الله وههنا جهات الحاجات ، كلها غير متناهية . فثبت : أنه لا مناسبة البتة بينها وبين البشر في لدوات^(١) .

والمطلوب الثاني في بيان أن علوم الملائكة أفضل من علوم البشر : ويدل عليه وجوه :

الأول : إن علومهم فعلية وعلوم البشر انفعالية .
والثاني أنها هي العلل العيانية لعلوم البشر ، والعلة أكمل من العلل

والثالث : أن علومها مبرأة عن السهر والسيان ولغلط ، وعلوم البشر مخلوطة بذلك .

والرابع أن علومها عقول مستعادة حاصرة [دائماً ، وعلوم البشر ليست كذلك ، بل الغالب في أكثر الأحوال أنها لا تكون^(٢)] حاصرة ، بل هي متدافعة متمانعة وعند توجه الدهن إلى بعض العلوم تكون البواقى زائلة داهية .

والخامس إنه يحدث في كل يوم عالم من النفوس ، وستصير كلها مساوية للنفوس الحاصرة في العلوم والمعارف . وأما تلك الأرواح المقدسة الفلكية ، فليست كذلك

(١) العبارة تصححها من (م ، ل)
(٢) بل هي نفس العقول ، وعلم بشر غير (م)

والسادس . إن الروحانيات السماوية محطه بالمعينات ، عالمة بالأحوال
 مستقبله لأنهم في لسان الشريعة : مطالبون للوح المحفوظ . وفي لسان
 الحكمة . [إنها علل^(١)] لحادث هذا العالم فذواتها علل لهذه الأحوال
 وهي عملة بدوات أنفسها والعلم بالعملة يوجب العلم بالعقول
 والمطلوب الثالث . إن قدرتها^(٢) على الأفعال ، لا تناسب قدرة البشر
 ويدل عليه وجوه .

الأول : إنهم مواطنون على الخدمة دائماً . قال تعالى . ﴿ يسبحون الليل
 والنهار لا يفترون ﴾^(٣) لا يلحقهم نوم العيون ، ولا سهو العقول ، ولا غفلة
 الأبدان . نطعامهم التسبيح ، وشراهم [التقديس^(٤)] والتهليل ، وأنسهم
 بذكر الله ، ومرحهم بخدمة الله . متجردون عن العلائق البدنية مبراون عن
 العوائق^(٥) الشهوانية والغصبية . [التي هي متشأ مفك الدماء والفساد .
 والأرواح مصروقة عنه] والخالي عن منفع الشر ، أشرف من الميتلي به^(٦) [نأي
 مسافة بين البابين ؟

والثاني : إن الروحانيات ، لهم القوة الشديدة على تصريف أجسام هذا
 العالم ، وتقليب أجرامه والقوة التي لهم بيست من جنس القوى المراجية ،
 حتى يعرض لها الكلال والغبوب . ثم نك ترى أن اسططة من انسات ، في أوب
 نموها ، مع غنية لطاها ، نفتق الحجر وتشق الصخر . وما دالك إلا لقوة نباتية
 فاصت عليها من جواهر القوى السماوية . فما طنك تلك اقوى السماوية ؟
 فالروحانيات هي التي تنصرف في تلك الأجسام السفلية تقليباً وتصريعاً ؟ لا
 يستقلون حمل الثقال ، ولا يستصعبون بقل الجبال . فالرياح تهب بحريكها

(١) انعامه (م)

(٢) قدرها (م)

(٣) الأنبياء ٢

(٤) من (ل)

(٥) الحجب (طا ، ل)

(٦) من (طا)

والسحاب تعرض وتروى بتصريفاتها ، وكذا الزلازل تقع في الجبال متأثيراتها .

[والشرائع ^(١) الإلهية باطقة بذلك . قال تعالى : ﴿ والمقسمات أمراً ﴾ ^(٢) والعقول أيضاً دالة عليه . فأين أحد المسميين من الآخر ؟ .

والثالث . إن الروحانيات لها اختيارات فائضة عن أنوار جلال الله تعالى ، متوجهة إلى الخيرات الفائضة على مادة هذا العالم . لا يشوبها شائبة الضعف ، بخلاف اختيارات الشر ، فإنها مترددة بين جهتي العلو والسفل ، وصرفي الخير والشر . وميلهم إلى الخيرات إنما يخص بفاعات الملائكة وإرشادهم [كما ورد ^(٣)] في الأخبار : أن لكل إنسان ملكاً يسدده ويهديه ،

والرابع : إن الروحانيات محتصة بذهباكل الشريعة والأفلاك كالأبدان لها ، والكواكب البيرة كالقلوب لها ، ولخطوط الشعاعية التي تمتد من بعضها إلى بعض ، كالأرواح المتولدة في القلب وفي الدماغ ، السارية منها إلى سائر الأعضاء .

ثم إننا نعلم : أن اختلاف أحوال الأفلاك والكواكب ، مبادئ لحصول الاختلاف في هذا العالم . فلما وقع حضيض الشمس في حنب الجنوب ، لا جرم قربت الشمس هناك من الأرض ، فقتريت السخونة هناك ، وحديث الرطوبات إلى ذلك الحانب ، فحصلت النار هناك ، وصار ذلك مسأ لانكشاف الماء عن الربع الشمالي ، فصار الربع الشمالي ، مقراً للحيوانات الأرضية . فانظر أن بهذا القدر من التفاوت في حال الشمس كيف حصلت العمارة الكلية في هذا العالم ؟ وأيضاً . فيحصل من حركات الكواكب تصالات مختلفة من التثليث واتسديس ، والمقابلة والتربيع ، والمقارنة وكذلك مناطق الأفلاك ، تارة تصبح منتظمة بعضها على البعض ، وذلك هو الرنق . فحينئذ تظل عمارة هذا العالم ونارة يتصل بعضها عن البعض فتتقل العمارة من

(١) ولما يع لكتب (م)

(٢) لدرجات ٤

(٣) من (ل)

جانب إلى جانب [فلما رأينا هيكمل العالم العلوي ، مستولية على هياكل هذا العالم السفلي فكذا أرواح العالم العلوي يجب أن تكون مستولية على أرواح هذا العالم السفلي لا سيما^(١)] وقد دلت المعام الفلسفية : على أن أرواح هذا العالم : معلولات أرواح لعالم الأعلى . وكمالات هذه الأرواح معلولات لكمالات تلك الأرواح . وسنة هذه الأرواح إلى تلك الأرواح ، كالشعلة الصغيرة بالنسبة إلى قرص الشمس ، وكالقطرة الحفيرة بالنسبة إلى البحر الأعظم . فهما القطرات والآثار ، وهناك المنابع والبحار . فكيف يليق بالعقل إثبات مناسبة بين البايين ؟ .

والخاص . إنا بينا أن الروحانيات العكسية : مبادئ لروحانيات هذا العالم . ومعلوها . والمدأ أشرف من ذي المبدأ . لأن كل كمال يحصل لنبي مبدأ ، فهو إنما يحصل للمبدأ الأول . ثم يفيض القدر القليل منه على ذي المبدأ . وأيضاً : سمادات هذه النفوس البشرية بعد الموت بأن تتصل بها [وتستعد بذرة من ذرات أنوارها^(٢)] فثبت . أن كل كمال لهذه الأرواح البشرية في أولها وآخرها ، ومبدئها ومعادها . متوقف على فيضان ذرة من ذرات الكمال عليها من ذلك العالم

والسادس : إن الأنبياء والرسل عليهم السلام اتفقت كلمتهم على أنهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم إلا بعد الوحي قال الله تعالى [﴿ علمه شديد القوى ﴾^(٣) وقال^(٤)] في صفة القرآن ﴿ إنه لقول رسول كريم ﴾^(٥) فهذا اعتراف من الأنبياء عليهم السلام بأن علومهم مستمدة من الملائكة . وأيضاً - اتفقوا على أن الملائكة هم الذين يعصونهم على الأعداء . كما في قلع بلاد لوط . وهم الذين يرشدونهم إلى مصالحهم ، كما نجد في عمل السفينة ،

(١) سقط (م)

(٢) ونسب بأولها (م)

(٣) لجم ٥ .

(٤) سقط (م ، ط)

(٥) التكم ١٩

في قصة نوح - عليه السلام - ولم اتفق الأنبياء والرسل على ذلك فمن أين وقع لهذه الطائفة - أن فضلوا الأنبياء على الملائكة . مع نصريح الأنبياء . عليهم اسلام [سافتمهم إليهم في كل الأمور^(١)] وبأنهم لا يقسمون الخيرات [والكمالات^(٢)] إلا معهم ؟

والسابع إن الإنسان ، وإن حصلت له القوة العاقلة المدركة ، إلا أنها معارضة تسعة عشر نوعاً من القوى [الجسمانية^(٣)] وكلها تضاد القوة العقلية في تحصيل الكمالات الروحانية فالحواس الظاهرة متوجهة إلى كيفية الجسمانيات ، ومعرضة عن الروحانيات وأما الحواس الخمسة لباطنة ، فهي مشغولة بصط تلك الأحوال التي اكتسبتها الحواس الظاهرة بانصرف بها .

وأما الشهوة والغضب ، فالحال نكوتها مانعين من الأحوال الروحانية في غاية الظهور وأما المرى السعة البدنية . وهي الحاذنة والدافعة وانغادية والتامية والمولدة فظاهر أنها مانعة من الالتفات إلى عالم الروحانيات .

وهذا السبب جاء في الكتاب الإلهي . إن جهنم لما تسعة عشر عدداً من الزبانية [فقد قال تعالى : ﴿ عليها تسعة عشر ﴾^(٤)] والمراد منه جهنم البدن وهي مسئولية على البدن من أول التكوين والخلود إلى آخره وإسا القوة العقلية فهي إنما تلوح بعد البلوغ ، وبعد وسوح القوى الجسمانية في البدن ، واسيلائها عليه ثم إنها مجردة عن الأعوان والأنصر .

وإذا كان الأمر كذلك ، فحيث يطهر أن نور القوة العاقلة في حواهر النفوس الناطقة - يكون ضعيفاً وأما النفوس الملكية والعقول المحردة ، فهي في دوائها ، أعلى من أن يقال إنها أنوار وأما معارفها فهي التمثلات

(١) من (ط ، ل)

(٢) من (م)

(٣) من (س)

(٤) الدثر ٣٠ وما بين القوسين زياده .

الكاملة المشرقة المتعالية عن ظلمات القوى الحسوماتية ، وأوصار القوى الطبيعية
الغادة والمهاجمة والدافعة .

تكيف يحظر بيال العاقل : إثبات مناسبة بين البابين ؟

ومهما أحر الكلام في هذه المقالة . والله أعلم .

[تحت المقالة الخامسة والحمد لله كما هو أهله . والصلاة والسلام على
محمد وآله وصحبه^(١)] وليكن ههنا آخر كلامنا في شرح الأحوال العالبة
والساقلة .

ونختم الكتاب بهذا التضرع فأقول . « أنت المتعالي عن علان العقول
والفهوم ، وأنت المقدس عن مساكن الأعراض والجسوم ، وأنت الموصوف
بأنك أنت الحي القيوم فلا نهاية لجودك من الروحانيات ولا غاية لأحوال
عبادك من الحسمايات . وأنت مقدس عن الاعتصاف بهذه الجنود والعساكر .
وأنت اعني عن الكل في الأول وفي الآخر . فإذا كنت غيباً عنهم مع جلالة
أحوالهم ، وحسن أفعالهم . فمن أين يحصل لهذه الدرة الصعيمة والنسمة
التحيقة ، عند طلوع نور كبرياتك ؟ وكيف يمكن أن يكون له ذكر عند إشراق
صفائك وأسمائك ؟ فإذا اعتبرت هذه الحالة ، ضعف رحائي ونقد دعائي .
وأما إذا اعتبرت أنك عاملت الكل بالرحمة مع الاستعانة عنهم ، وأمطرت عليهم
سحاب الرحمة مع عدم الاحتياج إليهم . فعند هذا أقول يا أيها الموصوف
بالأزلية والقدم . ويا أيها المتعالي عن قول الفناء والعدم : إن أعطيت أحد ،
لأجل أنه استحق منك تلك النعمة والرحمة ، فلا نلتفت إلى دعائي وندائي .
وأما إن كان كل من فاز بنوع من الرحمة ووصل إلى قسط من النعمة ، فإلى
وصل إليه بمحض فضلك بالخير والرحمة قبل الموت ، وعند الموت ، وبعد
الموت يا أكرم الأكرمين ، ويا أرحم الراحمين ، ويا إله الأولين والآخرين » .

قال مصنف الكتاب رضي الله عنه . ثم هذا الكتاب بكرة يوم الاثنين

(٦) من (ط)

الرابع من رجب ، سنة خمس وستمائة . والحمد لله حمداً كثيراً دائماً أبداً ، طويلاً
مباركاً . والصلاة على الملائكة القريبين ، ثم على الأنبياء والمرسلين ، وعلى جميع
عبد الله الصالحين ، خصوصاً عن محمد وآله أجمعين^(١)]

[تم الجزء لسابع من كتاب « المطالب العالية من العلم الإلهي » ويليهِ
الجزء الثامن في النبوات ، وما يتعلق بها] .

(١) من أول وليكن ههنا إلى أجمعين . ماقط من (م ، ط)

فهرس الجزء السابع

| الموضوع | الصفحة |
|---|--------|
| المقانة الأولى | |
| في المقدمات | ٥ |
| الفصل الأول: | |
| في تفصيل مذاهب الناس فيها | ٧ |
| الفصل الثاني: | |
| في ذكر شرح آخر في تقسيم الأرواح | ١٣ |
| الفصل الثالث: | |
| في حكاية شبهات المنكرين للمرجودات الروحانية، | |
| والجواب عنها | ٢٥ |
| الفصل الرابع: | |
| في ذكر الدلائل الدالة على ثبوت هذا القسم | |
| من الموحودات على سبيل الإجمال | ٢٩ |
| المقالة الثانية | |
| في بيان أن النفس الإنسانية هل هي جوهر مجرد عن الجسمية | |
| والحلول في الجسمية، أم لا | ٣٣ |
| الفصل الأول | |
| في تفصيل مذاهب الناس فيه | ٣٥ |
| الفصل الثاني | |
| في حكاية دلائل الفالدين بأن النفس يجب أن تكون | |
| جوهراً جسمانياً | ٤٣ |

الفصل الثالث :

في حكاية الحجة التي هي أقوى البرجوه في إثبات

٥٧ مجرد النفس

الفصل الرابع :

في حكاية الدلائل التي عول عليها «الشيخ ابن سينا»

٦٩ في إثبات أن النفس الناطقة : مجردة

الفصل الخامس :

في حكاية الدلائل الإقناعية التي ذكروها في أن النفس

٩١ الناطقة : مجردة عن الجسمية

الفصل السادس :

١٠١ في الدلائل القوية المعتبرة في إثبات النفس

الفصل السابع :

١٢٩ في الدلائل السمعية على أن النفس غير البدن

المقالة الثالثة

١٣٩ في صفات النفوس البشرية

الفصل الأول :

١٤١ في أن النفوس هل هي متحدة في الحقيقة والماهية أم لا ؟

الفصل الثاني :

١٤٩ في ذكر جملة الأسباب الموجبة لاختلاف النفوس في الصفات

الفصل الثالث :

١٥٩ في بيان أن النفس واحدة

الفصل الرابع :

في بيان أن المتعلق الأول للنفس هو القلب وأن

١٦٣ العضو الرئيسي المطلق هو القلب

الفصل الخامس :

١٧٥ في حكاية شبهات «جالينوس» على مذهبه والجواب عنها

| | |
|-----|---|
| | الفصل السادس : |
| | في تلخيص مذهب أصحاب «أرسطاطاليس» في كيفية |
| ١٨٥ | الأرواح القلبية والدماعية |
| | الفصل السابع : |
| ١٨٩ | في أن النفوس الناطقة : محدثة أو قديمة؟ |
| | الفصل الثامن : |
| ٢٠١ | في التناسخ |
| | الفصل التاسع : |
| ٢١١ | في بيان أن النفس باقية بعد موت البدن |
| | الفصل العاشر : |
| | في تقرير الوجوه الإقناعية في بيان أن النفس |
| ٢٢٥ | باقية بعد موت الجسد |
| | الفصل الحادي عشر : |
| ٢٣٥ | في بيان أن النفس لا تغبل الملاك والعدم |
| | الفصل الثاني عشر : |
| | في أنه هل يعقل وجود نفس واحدة، تكون متصرفة في بدنين، |
| ٢٤٣ | ووجود نفسين يكونان متصرفتين في بدن واحد |
| | الفصل الثالث عشر : |
| | في بيان أن النفوس الناطقة مدركة للكليات والجزئيات معاً. |
| | وأنها هي المباشرة لجميع الأفعال بنفسها وإن كانت تلك المباشرة، |
| ٢٤٧ | موقوفة على استعمال الآلات |
| | الفصل الرابع عشر : |
| | في إقامة الدلالة القاهرة على أن الموصوف بجميع أقسام الإحركات، |
| | والمباشرة لجميع التحريكات والتدبيرات لهذا البدن. |
| ٢٥٥ | هو النفس |
| | الفصل الخامس عشر : |
| | في بيان أن النفس بعد مفارقة البدن تبقى عللة |
| ٢٦١ | مدركة للجزئيات |

| | |
|-----|--|
| | الفصل السادس عشر: |
| ٢٦٣ | في البحث عن علل النفوس الناطقة |
| | الفصل السابع عشر: |
| | في بيان أن اشتغال النفوس البشرية بالدعاء والتضرع .. |
| ٢٦٩ | هل يعقل أن يكون فيه فائدة، أم لا؟ |
| | الفصل الثامن عشر: |
| ٢٧٥ | في بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموقر والقبور |
| | الفصل التاسع عشر: |
| ٢٧٩ | في مراتب النفوس في المعارف والعلوم |
| | الفصل العشرون: |
| ٢٨٥ | في نسبة الأعضاء والقوى إلى جوهر النفس |
| | الفصل الحادي والعشرون: |
| ٢٨٩ | في تحديد خواص النفس الإنسانية |
| | الفصل الثاني والعشرون: |
| ٢٩٧ | في بيان أن اللذات العقلية أشرف وأكمل من اللذات الحسية .. |
| | الباب الثالث والعشرون: |
| ٣٠٣ | في البحث عن نفوس سائر الحيوانات |
| | المقالة الرابعة |
| | في البحث عن أحوال الأرواح السفلية المسماة |
| ٣١٣ | بالجن والشياطين |
| | الفصل الأول: |
| ٣١٥ | في أن القول بالجن والشياطين .. هل هو ممكن أم لا؟ |
| | الفصل الثاني: |
| ٣٢٣ | في الطرق الدالة على إثبات الجن والشياطين |
| | الفصل الثالث: |
| | في البحث عن حقيقة الإلهام والوسوسة |
| ٣٢٩ | واستقصاء القول فيهما |

| | |
|-----|---|
| | المقالة الخامسة |
| ٣٣٣ | في تفاصيل الكلام في الأرواح العالية الفلكية |
| | الفصل الأول: |
| | في إقامة الدلالة على أن الألاك والكواكب |
| ٣٣٥ | أحياء ناطقة |
| | الفصل الثاني: |
| ٣٤٩ | في بيان صفة النفس الفلكية |
| | الفصل الثالث: |
| | في تعديد مذاهب الناس في السبب الموجب لكون الفلك |
| ٣٥٧ | متحركاً بالاستدارة |
| | الفصل الرابع: |
| ٣٦٥ | في تتبع هذه المذاهب |
| | الفصل الخامس: |
| | في تعديد الطرق المذكورة في إثبات العقول |
| ٣٧٧ | الفلكية |
| | الفصل السادس: |
| | في البحث عن فرعين من فروع القول بهذه العقول |
| ٣٨٣ | والنفوس |
| | الفصل السابع: |
| | في نقل كلمات أصحاب الطلبات في صفات الأرواح |
| ٣٨٧ | الفلكية العالية |
| | الفصل الثامن: |
| | في شرح صفات الملائكة، بحسب ما وجدنا في |
| ٣٩٥ | الكتاب الكريم |
| | الفصل التاسع: |
| ٤٠٥ | في الكلام في أن الملائكة أفضل أم البشر |
| ٤٣١ | فهرس مواضع الجزء السابع |